ZYGMUNT BAUMAN

VIDAS DESPERDICIADAS

LA MODERNIDAD Y SUS PARIAS

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 126

Título original: *Wasted Lives*
Originalmente publicado en inglés, en 2004, por Polity Press, Cambridge, RU, en asociación con Blackwell Publishing Ltd., Oxford, RU.
Edición publicada con permiso de Blackwell Publishing Ltd.

Traducción de Pablo Hermida Lazcano

Cubierta de Mario Eskenazi

339.46 CDD

Bauman, Zygmunt
Vidas desperdiciadas : la modernidad y sus parias.- 1ª ed. 3ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2006
176 p. ; 23x16 cm.- (Estado y sociedad)

Traducido por: Pablo Hermida Lazcano

ISBN 950-12-5426-7

1. Efectos Económicos de la Pobreza I. Hermida Lazcano, Pablo, trad. II. Título

1a. edición en Argentina, 2005
1a. reimpresión, 2005
2a. reimpresión, 2006
3a. reimpresión, 2006

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Buenos Aires Print,
Anatole France 570, Sarandí, en septiembre de 2006
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 978-950-12-5426-7

Edición para comercializar exclusivamente en Argentina y Uruguay

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

Como tantas veces en el pasado, doy las gracias a John Thompson, por sus atinadas observaciones críticas y por su inestimable asesoramiento, y a Ann Bone, por el cariñoso esmero y la paciencia ejemplar con que detecta y corrige los errores del autor y elimina los rastros de su descuido y su negligencia.

prueba debe posponerse indefinidamente. Los esfuerzos por crear y mantener lazos se alinean en una secuencia infinita de experimentos. Siendo experimentales, aceptados «sobre la base de una prueba» y en perpetuo estado de comprobación, siempre del género provisional del «esperemos a ver cómo funcionan», es difícil que las alianzas, los compromisos y los vínculos humanos se solidifiquen lo suficiente como para que los consideremos total y verdaderamente fiables. Nacidos de la sospecha, engendran sospechas.

Los compromisos (contratos de empleo, enlaces matrimoniales, acuerdos de convivencia) se contraen con una «cláusula de rescisión» en mente, y es la firmeza de dichas cláusulas de rescisión la que sirve para juzgar su calidad y para ponderar su conveniencia. En otras palabras, está claro, desde el comienzo mismo, que su destino definitivo será, en efecto, un vertedero, como debería ser y como no puede por menos de ocurrir. Desde el momento de su nacimiento, los compromisos se contemplan y se tratan como residuos potenciales. En la fragilidad (del género biodegradable) se reconoce, por consiguiente, una de sus ventajas. Resulta fácil olvidar que los compromisos que crean lazos se buscaban ante todo, y siguen buscándose, con el fin de acabar con esa pasmosa y espeluznante fragilidad de la existencia humana...

Despojada de confianza, saturada de recelo, la vida está plagada de antinomias y ambigüedades que no es capaz de resolver. Confiando en seguir adelante bajo el signo del residuo, se tambalea entre decepciones y frustraciones, para aterrizar una y otra vez en el mismo punto del que deseaba escapar al iniciar su viaje de exploración. Una vida vivida de esta manera deja tras de sí una retahíla de relaciones malogradas y abandonadas: los residuos de las condiciones de zona fronteriza global, célebres por redefinir la confianza como un signo de ingenuidad y como una trampa para obtusos y crédulos.

Capítulo 4

CULTURA DE RESIDUOS

En la intrincada historia de la producción y destrucción de residuos humanos, la visión de la «eternidad» y su actual caída en desgracia han desempeñado un papel crucial.

Sólo en la infinitud está todo verdaderamente incluido. Infinitud y exclusión son incompatibles, como lo son también infinitud y exención. En la infinitud del tiempo y del espacio todo puede suceder y todo debe suceder. Todo aquello que fue, es o puede llegar a ser tiene su lugar. La idea de «no tener cabida» es lo único que no tiene cabida en la infinitud. La idea que la infinitud no puede albergar en absoluto es la de superfluidad, de residuo.

Esto es lo que Joseph Cartaphilus, de Esmirna, el héroe de un relato de Jorge Luis Borges titulado «El inmortal», descubrió en la Ciudad de los Inmortales:

> Adoctrinada por un ejercicio de siglos, la república de hombres inmortales había logrado la perfección de la tolerancia y casi del desdén. Sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad [...] El pensamiento más fugaz obedece a un dibujo invisible y puede coronar, o inaugurar, una forma secreta [...] Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres.[1]

En la infinitud nada puede estar desprovisto de significado, incluso si dicho significado se revela ininteligible e inescrutable para los seres humanos, quienes, habida cuenta de lo limitado de su vida,

1. Véase Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, Penguin, 1998, págs. 183-195 («El inmortal», en *Narraciones*, Madrid, Cátedra, 1988, págs. 131-147).

carecen de acceso al género de tiempo necesario para descifrarlo o asistir a su revelación. En la infinitud todo *se recicla sin fin*, al igual que en la concepción hindú del eterno retorno y la reencarnación, o es *sempiterno*, como en la concepción cristiana de un progreso lineal desde el hábitat terrenal de la carne mortal hasta el otro mundo de las almas, donde el auténtico significado de los actos humanos se desentraña, se juzga, se premia o se castiga como corresponda. En la infinitud, los humanos pueden desaparecer de la vista de los mortales, mas nadie se sume irreversiblemente en la nada, y todo juicio, excepto el último, infinitamente remoto, resulta prematuro y un testimonio de superchería o pecaminosa vanidad si pretende presentarse como final.

Ni que decir tiene que la «infinitud» no es sino un constructo abstracto, una extrapolación mental de la experiencia del largo plazo; una extrapolación alentada por la incapacitadora brevedad de la vida corporal y la fastidiosa incompletitud de los afanes de la vida. La idea de infinitud representa una extensión imaginada del presente en la que se revelará el sentido de todos los momentos pasados, presentes y futuros, y en la que todo encajará; todos los afanes darán sus frutos benignos o venenosos, los méritos serán recompensados y castigados los vicios; o, más bien, los actos se clasificarán como méritos o vicios en función de sus repercusiones, es decir, de sus consecuencias realmente trascendentales y definitivas. Dado que las consecuencias no son accesibles a la experiencia ni pueden conocerse en su integridad cuando se pone en marcha la cadena de acontecimientos, cualquier cosa que suceda tiene su importancia, *debe* importar. En la infinitud, de nada de lo que acaece podemos decir que es superfluo, ligado al flujo de los acontecimientos por mero accidente, no realmente necesario, desechable, que no encaja en el esquema de cosas (incomprensible para nosotros) y que no cuenta en la plenitud del tiempo (impenetrable para nosotros). Fuese lo que fuese, debe haber formado parte de un designio de Dios y de la Cadena Divina del Ser, y la emisión de veredictos sobre la conveniencia y la sensatez de su presencia trascendía las facultades humanas; lo más que podían hacer los seres humanos era afanarse en penetrar en sus propósitos ocultos. En el Proyecto de Dios nada puede resultar superfluo, por más que el

débil espíritu humano así lo estime y la pecaminosa naturaleza de los seres humanos les incite a comportarse como si así fuera. En la Cadena Divina del Ser, nada es superfluo, hagan lo que hagan los humanos para convertirlo en tal.

A ello se debe el que —como lo expresa concisamente Hans Jonas— «numeremos nuestros días y hagamos que cuenten».[2] Paradójicamente, lo que reviste de significación cada día no es tanto la propia duración eterna cuanto la combinación de la inmortalidad con la mortalidad de los seres humanos individuales, con la brevedad de la existencia individual. «Por lo que atañe a cada uno de nosotros, el conocimiento de que estamos aquí pero brevemente, y de que a nuestro tiempo previsto se le ha puesto un límite innegociable, puede resultar incluso necesario como incentivo para que numeremos nuestros días y hagamos que cuenten»; para imbuir de significación duradera cualquier cosa que hagamos y para buscar un significado más profundo en todo cuanto acontece.

El humillante y doloroso choque entre la seria limitación de la presencia individual en la tierra y la impasible solidez del mundo ha constituido una parte integral de la experiencia humana desde los inicios de la historia. Hasta los albores de la modernidad, la vida era una confrontación diaria entre la transitoriedad de la primera y la duración del segundo, y una escenificación cotidiana de la irreparable inconmensurabilidad de ambos. En la puja por la duración, todas las probabilidades caían del lado del mundo, destinado a sobrevivir a todo individuo humano actualmente vivo.

En la medida en que se mantenía este estado de cosas, la idea de infinitud estaba asegurada, como lo estaba su poder legislativo y ejecutivo, otorgador de sentido, sobre la vida terrenal humana. Su seguridad comenzó a verse erosionada una vez que los seres humanos se dispusieron a «fundir todo lo sólido» y a «profanar todo lo sagrado» (lo que, en este contexto, no son sino dos formas de expresar la misma actitud y la misma acción). Dicha seguridad se vino abajo una vez que, en la fase «líquida» de la era moderna, las probabilidades en el juego de la supervivencia se desplazaron del mun-

2. Hans Jonas, «The burden and blessing of mortality», *Hasting Center Report*, 1 (1992), págs. 34-40.

do «de ahí afuera» a la vida individual —actualmente una entidad con una esperanza de vida *mayor* que la de cualquier elemento de su escenario vital y la única entidad con una longevidad *creciente*.

Si la vida premoderna era una escenificación cotidiana de la infinita duración de todo excepto de la vida mortal, la líquida vida moderna es una escenificación cotidiana de la transitoriedad universal. Nada en el mundo está destinado a perdurar, y menos aún a durar para siempre. Con escasas excepciones, los objetos útiles e indispensables de hoy en día son los residuos del mañana. Nada es realmente necesario, nada es irreemplazable. Todo nace con el sello de la muerte inminente; todo sale de la cadena de montaje con una etiqueta pegada de fecha de caducidad; las construcciones no comienzan a menos que se hayan concedido los permisos para la demolición (si fuese necesaria), y los contratos no se firman a no ser que se establezca su duración o se permita su terminación en función de los riesgos del futuro. No hay pasos ni elecciones definitivos ni irrevocables. Ningún compromiso dura lo suficiente como para alcanzar un punto sin retorno. Todas las cosas, nacidas o fabricadas, humanas o no, son hasta nuevo aviso y prescindibles. Un espectro se cierne sobre los moradores del líquido mundo moderno y sobre todas sus labores y creaciones: el espectro de la superfluidad.

La modernidad líquida es una civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos.

Digresión: *cultura y eternidad* Nosotros, los seres humanos, sabemos que somos mortales, que estamos destinados a morir. Resulta difícil convivir con este conocimiento. Vivir con semejante conocimiento sería completamente imposible de no ser por la cultura. La cultura, la gran invención humana (tal vez la mayor de todas; una metainvención, una invención que pone en marcha la inventiva y hace posibles todas las demás invenciones), es un artilugio para tornar soportable el tipo de vida humano, el tipo de vida que implica conocimiento de la mortalidad, a despecho de la lógica y la razón.

Desde cualquier perspectiva imaginable, éste es ya un logro muy notable en sí mismo. Pero la cultura hace más que eso: consigue *redefinir de algún modo el horror ante la muerte como una fuerza motriz de la vida*. Moldea la *significatividad* de la vida sobre la base de la *absurdidad* de la muerte. Tal como señala Ernest Becker: «La sociedad es un mito viviente del significado de la vida humana, una creación desafiante».[3] Al menos esto es lo que solían hacer «todas las sociedades», si bien la forma de hacerlo variaba de un lugar a otro y de una época a otra, con impactos sorprendentemente diversos en la forma y en el estilo de la vida humana.

Lo que tenían en común dichas formas y estilos era la autoría y la autorización de alguna receta para la trascendencia de la mortalidad. De hecho, esto es lo que tiene en mente Becker cuando sugiere que «la sociedad misma es un sistema heroico codificado»; que está diseñada para servir de «vehículo al heroísmo terrenal» destinado a inducir «la esperanza y la creencia [en] que las cosas que el hombre crea en la sociedad tienen un valor y un significado perdurables, que éstas sobrevivirán o eclipsarán la muerte y la decadencia, que el hombre y sus productos son importantes».[4]

No obstante, permítanme que me apresure a señalar que el término «heroísmo» puede llamar a engaño. La aceptación de la receta ofertada, la ingestión de la dosis recomendada del medicamento prescrito, la total disciplina y el fiel seguimiento de las rutinas que prometen conducir de aquí a la eternidad, no requieren ni la clase de coraje ni la disposición al sacrificio que tendemos a asociar con la idea de actos heroicos. En el mejor de los casos, el ajetreo por eclipsar la muerte, con la ayuda de instrumentos cuyo poder de eclipsar la muerte lo ha garantizado la sociedad, es una ingeniosa magia al mismo nivel que la proeza de los alquimistas: asegurar la duración, quizás una duración eterna, desplegando materias primas sumamente frágiles y poderes evidentemente pasajeros. Se trata sin duda de un logro notable, extraordinario e increíble, de una magnitud capaz de justificar retrospectivamente la aspiración al título de héroe. No obstante, dicho título sólo tiene sentido como privilegio ofrecido a unos cuantos escogidos, mientras que la idea de que la sociedad es un «*sistema* de héroes» estriba, por el contrario, en que los medios y arbitrios para semejante logro se ponen

3. Ernest Becker, *The Denial of Death*, Free Press, 1973, pág. 7 (trad. cast.: *El eclipse de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pág. 27).
4. *Ibid.*, págs. 7, 4, 5 (trad. cast.: págs. 27, 23 y 24).

a disposición de la gente corriente, que carece de los talentos y del valor exquisitos e insólitos del manojo, ciertamente reducido, de audaces guerreros para quienes se diseñó la idea de «heroísmo» en su sentido originario. La estratagema no funcionaría, a duras penas podría llegar a ser la sociedad un «*sistema* de héroes», a no ser que «*todos* pudieran hacerlo». Para decirlo sin rodeos, la frase «sistema de héroes» es una contradicción en sus términos.

Incluso si a diferentes clases de personas se les ofrece diferentes vehículos destinados a transportarlas a la eternidad, cabe afirmar que la división más crucial entre tales vehículos es la diferencia entre coches privados y autobuses públicos. La sugerencia de Becker precisa una corrección. *La sociedad, así como la cultura que hace de la sociedad humana un sistema, es un artilugio que posibilita que seres humanos corrientes y no heroicos lleven a cabo las hazañas heroicas de manera cotidiana y prosaica.*

De hecho son dos, y no una sola, las estratagemas culturales que hacen soportable vivir con el conocimiento de la inevitabilidad de la muerte.

La estratagema más común no requiere ningún género de heroísmo, ni en el sentido laxo del término ni en el restringido. En realidad, la función de dicha estratagema consiste en abolir o, al menos, suspender la propia necesidad de ser heroico, dejando para ello poca cabida a los tipos de situaciones que pudieran forzar la inclusión del tema de la trascendencia en la agenda de la vida. Como observó hace mucho tiempo Blaise Pascal: «Los hombres, no habiendo podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, han ideado, para ser felices, no pensar en ellas». En efecto, añade Pascal: «La muerte es más fácil de soportar sin pensar en ella que la idea de la muerte sin peligro» —de lo cual se sigue que los auténticos peligros embargan la mente, consumen las emociones y agotan hasta la última gota de energía para la acción, de suerte que, en el momento del peligro, es menos probable que cavilemos sobre la muerte de lo que lo hacemos estando ociosos.

Otros pasatiempos, menos duros y arriesgados que luchar contra las amenazas mortales, aunque no menos absorbentes, se practican socialmente con un efecto muy similar: expulsar la meditación sobre la muerte de las ocupaciones cotidianas de la vida. Éstas son, en opinión de Pascal, *diversiones*, que ocupan de principio a fin el tiempo disponible, sin dejar el más mínimo instante vacío y ocioso en el que pudiesen vagar sin propósito los pensamientos, no sea que incurran por casualidad en la suprema vanidad de las preocupaciones vitales, supuestamente importantes y absorbentes, en virtud de su consumo de tiempo y energía. «No es ese estado flojo y apacible y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición lo que buscamos», «sino el ajetreo que nos aparta de pensar en ello y nos divierte».[5] Esta preferencia nos hace poner la caza por encima de la presa: «Esa liebre no nos protege contra la visión de la muerte y de las miserias, pero la caza nos protege contra dicha visión» (o, según el adagio de Robert Louis Stevenson, viajar con ilusión es mejor que llegar). Una liebre muerta puede estar al final de la lista de prioridades del cazador, mas la caza se halla en cabeza de dicha lista, y ahí ha de permanecer, pues, por vana que pueda ser en sí misma, su vanidad es indispensable para encubrir esa otra vanidad que realmente importa.

Max Scheler reparó en las consecuencias de la aplicación por extenso de la «estratagema de la diversión». No obstante, a diferencia de Pascal, Scheler veía la huida a través de la diversión como un acontecimiento de la historia más que como una perpetua encrucijada humana: una consecuencia de la revolución moderna en el modo de ser. Deploraba esa novedad como un peligro mortal para el anhelo humano de trascendencia.

La muerte se ha apartado de la vista de los hombres y mujeres contemporáneos, «ya no es visible». En opinión de Scheler, esa «no existencia de la muerte» se ha convertido en la «ilusión negativa de conciencia del tipo de hombre moderno».[6] Ya no una parte del destino humano al que es preciso hacer frente en toda su majestad y respetar debidamente, la muerte se ha degradado a la categoría de una catástrofe deplorable, como un disparo de pistola o un ladrillo que cae de un tejado. Con el horizonte de la mortalidad efectivamente aparta-

5. Véase el capítulo «Diversions» en *Pensées*, Penguin, 1966, págs. 66-72 (trad. cast.: *Pensamientos*, cap. VIII, «Diversión», en Blaise Pascal, *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, págs. 386-392).

6. Max Scheler, *Tode und Fortleben*, citado aquí según la traducción polaca de Adam Wegrzecki, *Cierpienie, Smierc, Dalsze Zycie*, PWN, 1993 (trad. cast.: *Muerte y supervivencia*, Madrid, Encuentro, 2001, págs. 40 y 41).

do de su visión y no orientando ya proyectos a largo plazo ni organizando los afanes cotidianos, la vida ha perdido su cohesión interna. La vida se vive de un día para otro, «hasta que súbitamente y por modo extraño no haya ningún nuevo día». Pero, una vez que el *miedo a la muerte* se hubo retirado o desvanecido de la vida cotidiana, no logró traer en su lugar la ansiada tranquilidad espiritual. Le sustituyó rápidamente el *miedo a la vida*. Ese otro miedo, a su vez, provoca una «aproximación calculadora a la vida», que se nutre de una sed insaciable de posesiones siempre nuevas y del culto al «progreso», en sí misma una idea carente de sentido, desprovista de propósito. «Progresar», aquí Scheler cita el memorable veredicto de Werner Sombart, es su único sentido práctico.

La implacable devaluación del «largo plazo» en cuanto tal es un común denominador de las cualidades ya perdidas o inquietantemente escasas y amenazadas de extinción: las cualidades de las cosas y estados que son sólidos, resistentes y duraderos y, en última instancia, de la *eternidad*, de la cual todos esos fenómenos no eran sino aproximaciones imperfectas, aunque nostálgicas y esperanzadas... Uno siente la tentación de concluir que han pasado los días de gloria de la eternidad; días muy largos, a decir verdad, que se prolongaron durante muchos años, siglos y milenios. La eternidad había parecido una fiel compañera/guía para el ser humano desde el inicio de la humanidad. Diríase, sin embargo, que los caminos de la eternidad y la humanidad se han separado o están a punto de hacerlo; hombres y mujeres necesitan ahora recorrer la senda de la niñez a la senectud sin el menor indicio del sentido de su viaje y sin confianza en la significatividad de toda ella.

La eternidad ha sido uno de los pocos universales culturales genuinos. Para el espíritu equilibrado y lógicamente adiestrado, esto puede antojarse extraño, al menos a primera vista. En efecto, hasta para *concebir* la «duración eterna» se requiere mucha imaginación, mientras que su *visualización* desafía la capacidad de los sentidos humanos. La «eternidad» no puede deducirse en modo alguno del «interior» de la experiencia humana. No puede verse, tocarse, oírse, olerse ni saborearse. Y, sin embargo, en vano buscaríamos una población humana que no considerase evidente la eternidad. La conciencia de la eternidad (o, más bien, deberíamos decir la creencia en la eternidad) puede concebirse como uno de los rasgos definitorios de la humanidad.

La resolución de esa paradoja parece radicar en otro universal humano: el lenguaje. O, más bien, en otra paradoja, inextricablemente ligada a la posesión del lenguaje.

Dado que nosotros, los seres humanos, poseemos el lenguaje, no podemos por menos de ser conscientes de que todos los seres vivos son mortales y, por consiguiente, también cada uno de nosotros; nosotros moriremos (para ir más al grano: *yo moriré*), como les ocurrirá antes o después a todos los demás seres humanos que conocemos o de los que tenemos noticia, a todos aquellos hombres y mujeres con cuyas vidas se entrelaza la nuestra. Ahora bien, por la misma razón, ninguno de nosotros se halla atado a la inmediata realidad de la experiencia. El lenguaje puede informarnos de cómo son *las cosas*, mas el lenguaje es también un cuchillo que nos corta a nosotros, los fabricantes, usuarios y productos de las palabras, liberándonos de las cosas tal como son, así como de la inmediatez de su presencia. Utilizando las palabras como hilos, podemos tejer lienzos que no representan ninguna «realidad» de la que nosotros (o, para el caso, cualesquiera otros usuarios del lenguaje) hayamos tenido experiencia. La veracidad y la fiabilidad de semejantes lienzos «no figurativos» no difieren de manera significativa de las del resto. Y así, por gentileza del lenguaje, podemos «experimentar» por poderes un mundo del que nosotros, los dueños de dicho mundo, hemos sido eliminados: un mundo que *no nos contiene*, el mundo tal como puede ser cuando *nosotros ya no estemos*. Semejante mundo resulta aterrador; empequeñece y denigra todo cuanto hacemos o podemos hacer mientras seguimos formando parte de él. La negativa de admisión a dicho mundo, sin apelación posible, es el más doloroso de todos los rechazos humillantes y negadores de la dignidad; quizás incluso el arquetipo que transforma el rechazo, el voto en contra, la inclusión en la lista negra, el desaire, el destierro y el ostracismo, sus pálidas copias, en los actos de suprema crueldad que éstos suponen.

En la farmacia del lenguaje, sin embargo, los tarros de veneno tienden a complementarse con una dosis del antídoto. En el caso que estamos considerando, el dolor de la transitoriedad viene acompañado de la insinuación de duración perpetua. La finitud se empaqueta junto con la infinitud, la brevedad junto con la eternidad, la mortalidad junto con la vida después de la muerte.

Tal como lo expresa George Steiner:

> Si sigue mereciendo la pena experimentar la existencia es gracias a que podemos contar historias, ficticias o matemático-cosmológicas, acerca de un universo que se encuentra a billones de años de nosotros; gracias a que podemos [...] conceptualizar la mañana del lunes posterior a nuestra incineración; gracias a que, pronunciadas a voluntad, las cláusulas condicionales pueden negar, reconstruir, alterar el pasado, el presente y el futuro, cartografiando *de otro modo* los factores determinantes de la realidad pragmática. La esperanza es la gramática.[7]

Esta proeza, se apresura a señalar Steiner, es milagrosa. Pensemos simplemente en el «futuro del "ser", [en el] "será", cuya articulación genera los espacios donde respiran el temor y la esperanza, la renovación y la innovación que constituyen la cartografía de lo desconocido». El asombro sentido ante el logro formidable e imponente de la inventiva humana resulta a duras penas sorprendente en sí mismo; el lote vendido es realmente asombroso. La adquisición de la vanidad en el mismo lote que el mérito, de lo absurdo con lo sensato, del miedo con la esperanza, ha supuesto tal vez el mejor trato cerrado jamás por la humanidad.

En la invención de la eternidad radica, en efecto, la magia del lenguaje; se trata de una invención curiosa y significativa, y, no obstante, inevitable, algo que no podía *no* inventarse. Realmente inconcebible resultaría una especie, parecida a la humana y dotada de lenguaje, que no lograse inventar la eternidad; y sería inconcebible por el mero hecho de ser capaz de permanecer inconsciente de su propia mortalidad. Por sí misma, sin embargo, en su forma prístina, en bruto y sin procesar, la visión de la eternidad no habría hecho sino aumentar la desesperación sembrada por la certeza de la muerte. Con el fin de envolver juntos en un mismo paquete el temor y la esperanza, era necesario un ligamento, un cordel, una bisagra, para conectar la vida, que está destinada a terminar, y pronto, con el mundo, que está destinado a perdurar para siempre.

Iván, el más «intelectual» de los hermanos Karamazov de Fiodor Dostoievski, sabía lo difícil que es vivir con conciencia de la eternidad,

7. George Steiner, *Errata: An Examined Life*, Phoenix, 1998, pág. 85 (trad. cast.: *Errata: el examen de una vida*, Madrid, Siruela, 1998, pág. 113).

pero también sabía, en no menor medida, lo difícil que resulta ser humano sin ella... Según otro cultivado personaje de la misma novela, Rakitin, Iván afirmaba que el amor iba en contra de la naturaleza y, si acaecía y seguía acaeciendo entre los seres humanos, era únicamente gracias a la creencia de los humanos en su propia inmortalidad.[8] Una vez que el ser humano pierda esa fe, «se secará en él enseguida no sólo el amor, sino, además, toda fuerza viva para continuar la existencia terrena. Más aún: entonces ya nada será inmoral, todo estará permitido, hasta la antropofagia». Deténgase la creencia en Dios y en la inmortalidad, sustitúyase la fe por la razón, y el egoísmo se convertirá en la única regla sensata. «No hay virtud si no hay inmortalidad», admite Iván cuando se le insta a revelar sus convicciones.

Del propio Rakitin, el hermano de Iván, Dimitri, cuenta que, en su opinión, «a un hombre inteligente todo le está permitido». «¡La química, hermano, la química! No hay nada que hacer, reverendo, apártese un poco, ¡la química pasa!»

Lo que sucederá una vez que todos los seres humanos se deshagan de Dios y de la eternidad (como ha de acontecer, con la despiadada lógica de los sucesivos estratos geológicos) es que el hombre se concentrará en «exprimir de la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo». Por entonces el ser humano llegará a ser él mismo «el hombre-dios», imbuido de un espíritu divino y de «un orgullo titánico». El conocimiento de que la vida no es sino un momento efímero, de que no se ofrece una segunda oportunidad, cambiará la naturaleza del amor. El amor no tendrá tiempo de acampar. Lo que pierda en duración lo ganará en intensidad. Arderá de manera más deslumbrante que nunca, consciente de hallarse condenado a ser vivido y agotado en un solo instante y hasta el fondo, en lugar de propagarse insulsa y discretamente, como antes, por la eternidad y la vida inmortal del alma...

Reparemos en que es Satanás quien habla para variar, cuando visita a Iván en su pesadilla.

8. Citas de *Los hermanos Karamazov* en mi propia traducción, siguiendo una edición de 1970 (Karelskoe Knizhnoe Izdatelstvo, Petrozavodsk), págs. 78 y sigs., 636, 702-703 (trad. cast.: *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Cátedra, 1987, págs. 160-161, 861-862 y 941-942).

¿Pesadilla? ¿Por qué pesadilla? Porque se necesitarán milenios para que la humanidad entera se ponga al tanto y alcance la sagacidad, hasta ahora sólo en posesión de Satanás y de los pocos sabios... Mientras que el resto de la humanidad continuará sumida en sus supersticiones y atravesando a tientas los oscuros corredores de la eternidad, esos pocos ilustrados llegarán a ser dioses; no como los dioses *inmortales* entre los mortales, sino como dioses *libres* en el mundo de esclavos. Y es que «¡Para Dios, la ley no existe! ¡Donde esté Dios, el lugar ya es divino! Donde esté yo, aquél será al instante el primer lugar [...] "Todo está permitido", ¡y basta!».

Tal vez exista un paraíso de amor apasionado esperando al final del camino hacia la sabiduría racional, pero puede llevar milenios recorrer ese camino. Y, mientras tanto, mientras se recorre kilómetro a kilómetro, año tras año, el infierno. ¿Puede ser el infierno el camino al paraíso? ¿Y vale el paraíso milenios de infierno?

Éste es el tipo de preguntas que siguen atormentando a personas instruidas como Iván Karamazov o Rakitin (o, desde luego, a Satanás). En la tradición judía, sin embargo, en cierto momento de la historia terminó la era de la profecía y, por ende, del Dios que habla a los humanos. (En el umbral de la modernidad, Pascal redescubriría ese final en su idea del *Deus absconditus*. Una vez que comenzó a desvanecerse la autoridad de la Iglesia como mediadora colectiva entre Dios y los hombres, éstos descubrieron que no había respuesta alguna a sus llamadas ni ninguna voz audible al otro extremo de la línea.) Tal como lo expresa Larry Jay Young: «Dios decidió cerrar un canal de comunicación anteriormente abierto. Nadie comprendió realmente por qué». ¿Se sentía acaso ofendido, desencantado y repelido por su creación insubordinada, díscola y aficionada a las travesuras? ¿O deseaba poner a prueba Su creación, ver lo bien (o mal) instruidas que estaban las criaturas humanas y cómo se enfrentaban a las tentaciones y al repulsivo carácter del mundo al que Él les había arrojado? O tal vez el hecho de que quedara desconectada la línea directa era tan sólo:

> el modo que Dios tiene de decirnos que ya no necesitamos que siga rondando a nuestro alrededor y comentando cada paso que damos [...] Dios debe creernos capaces de mantenernos en pie por nosotros mismos, y de hacernos justicia mutuamente y de hacer justicia al mundo que se ha dejado a nuestro cuidado. La única pregunta pendiente es si los seres humanos demuestran o no que son merecedores de la confianza de Dios.[9]

El significado último del «final de la era de la profecía» es que nosotros, los seres humanos, estamos condenados a elegir; una elección sin certeza que, a la postre, se revelará la elección correcta, y una elección que, no obstante, tendrá que hacerse una y otra vez, pues no existe el menor indicio de cómo puede liquidarse el curso de la incertidumbre (¡si es que es posible tal cosa!). Huérfanos por el autoritario mandato que no deja lugar a dudas ni permite desobediencia alguna, sufriendo por la crueldad del veredicto y por la consiguiente enormidad de su tarea, los seres humanos han denominado «Paraíso» a esa amable y despreocupada condición que consiste en la no necesidad de elegir y en la liberación de la premonición de que los actos pueden ser buenos *o* malos.

Fue en los albores de la modernidad cuando *Deus* se descubrió *absconditus*. Y fue en los albores de la modernidad cuando se descubrió que la cultura se había estado ocultando tras el Dios que habla. Ahora le correspondía a la cultura, que habían hecho y seguían haciendo los seres humanos, hacerse cargo de la tarea de conectar la vida mortal con la eternidad del mundo, y destilar (como lo habría expresado Baudelaire) una pizca de solidez y de duración a partir del impetuoso flujo de logros humanos pasajeros.

Hoy en día, toda espera, cualquier dilación, toda tardanza se convierten en un estigma de inferioridad.

El drama de la jerarquía de poder vuelve a representarse a diario (con los secretarios y ayudantes personales, pero con más frecuencia los guardias de seguridad, en el papel de directores escénicos) en innumerables vestíbulos y salas de espera, en donde a alguna gente (inferior) se le pide que «tome asiento» y espere hasta que otra gente (superior) esté «libre para recibirles ahora». El distintivo del privilegio (posiblemente uno de los más poderosos factores de estratificación) es el acceso a atajos, a los medios de tornar instantánea la gratificación. La posición en la jerarquía se mide en función de la habilidad (o ineptitud) para reducir o suprimir por

9. Larry Jay Young, *Diminished Being*, Oslo University College, 2002, págs. 159 y sigs.

completo el lapso de tiempo que separa el deseo o la necesidad de su satisfacción. La escalada en la jerarquía social se mide en función de los incrementos en la capacidad de poseer lo que uno quiere (sea lo que sea) *ahora*, sin demora.

Recordemos que la «eternidad» es una obra de la imaginación. Dicha obra parte de la experiencia del «largo plazo», de un tiempo muy largo por delante, cuyo fin no se vislumbra por ninguna parte; de que las cosas y las personas están y permanecen ahí, poco propensas a desintegrarse o a perderse de vista. Esa obra parte de semejante experiencia: de una experiencia monótona e interminablemente reiterada de que «eso (ella/él) siempre está ahí», «eso (ella/él) no desaparecerá». La idea de «eternidad» se forma a partir de experiencias como ésta de rostros y lugares, rutinas y rituales, vistas y sonidos que resultan familiares, siguen siendo familiares y se espera que continúen siendo tan familiares como ahora. Pero pocas de tales experiencias quedan en la actualidad, en las arenas movedizas de vistas proteicas y caleidoscópicas. Poco perdura, dentro del *Lebenswelt* de cada uno, que pueda considerarse «fiable», y menos aún «firme como una roca».

Una amiga mía que vive en uno de los países de la Unión Europea, una persona de gran inteligencia, extraordinaria educación y excepcional creatividad, con pleno dominio de varios idiomas, que superaría con gran éxito la mayoría de las pruebas y entrevistas de empleo, se quejaba en una carta privada de que «el mercado laboral es tan frágil como una telaraña y tan quebradizo como la porcelana». Durante dos años trabajó como traductora y asesora jurídica por cuenta propia, con la justa medida de los altibajos habituales de los azares del mercado. Madre soltera, ansiaba unos ingresos más regulares, así que optó por un empleo estable con un salario mensual fijo. Durante año y medio trabajó para una empresa que informaba a los empresarios en ciernes sobre las complejidades de las leyes estatales y de la Unión Europea, pero, como el nuevo negocio iba lento, la empresa no tardó en quebrar. Durante otro año y medio trabajó para el Ministerio de Agricultura, dirigiendo una sección dedicada al desarrollo de contactos con los países bálticos recién independizados. Llegadas las siguientes elecciones, la nueva coalición gubernamental optó por ceder ese problema a la iniciativa privada, por lo que disolvió el departamento. El siguiente empleo duró sólo medio año: el Consejo Estatal para la Igualdad Étnica siguió el patrón de los recortes gubernamentales y la despidió.

La espectacular historia, de menos de veinte años de duración, del impresionante crecimiento y el sorprendente hundimiento del gigante empresarial Enron se ha documentado bien. Dirigida por sus nuevos gerentes (primero Kenneth Lay, más tarde Jeffrey Skilling), pasó, prácticamente de la noche a la mañana, de ser una empresa gasolinera provinciana y más bien discreta a experimentar un éxito galopante tras otro, y recibió por doquier las alabanzas de insignes economistas y expertos financieros, en virtud de su insaciable ansia de crecimiento económico («a Lay y a Skilling se les adjudicó el papel de héroes de la desregulación y apóstoles del libre mercado», y fueron objetos de admiración por aferrarse bien a una «filosofía despiadada del sálvese quien pueda», tal como resume Conal Walsh la opinión dominante del momento),[10] para ser censurados y repudiados poco después con análoga unanimidad por las mismas autoridades. Mucho menos discutido (por ser menos excepcional y sensacional, aunque mucho más generalizado) fue el impacto de la política de desregulación de Ronald Reagan (en la que «Enron vio su oportunidad y la aprovechó») sobre la crítica situación, la moral, la visión del mundo y las estrategias vitales de las cohortes de empleados de Enron sucesivamente contratados y despedidos. A los solicitantes de empleo «se les hacía pasar por un riguroso proceso de selección y tenían que demostrar un fuerte sentido de perentoriedad en todo cuanto hacían». Efectivamente: en *todo*. No se trataba de una prueba extraordinaria: la vida en Enron era una prueba un día sí y otro también, sin que cediera jamás la presión. No siendo acumulable ningún crédito de confianza, el recuerdo del éxito más impresionante a duras penas sobreviviría a la mañana siguiente, a menos que al «golpe» de ayer le siguiera otro, más deslumbrante todavía. «Dos veces al año, al 15 % de la fuerza de trabajo se la despedía de manera ritual para sustituirla por recién llegados. Y a otro 30 % se le advertía que mejorase.» La dedi-

10. Para esto y lo que sigue, véase Conal Walsh, «Fallen idols of the free market», *Observer*, 26 de julio de 2002, págs. 8-9.

cación de los empleados, «viejos» y completamente nuevos, tenía que ser absoluta, si bien estaba destinada a ser efímera. Enron no era un terreno en el cual construir planes para toda la vida: solamente un cámping para tiendas portátiles, fáciles de montar y aún más fáciles de recoger. La vida en la empresa suponía hallarse constantemente al filo del despido y se percibía como un ensayo diario de destrucción de residuos. El turno de cada uno para ser desechado nunca estaba lejos y, por consiguiente, en el momento en que llegaba podía saludarse, en la mayoría de los casos, como un bienvenido alivio de la tensión más que como un golpe azaroso del destino. «La feroz cultura del trabajo de la empresa» «destruía la moral y la cohesión interna» de sus empleados. Asimismo, erosionaba su capacidad de resistir ante la perspectiva de su asignación a la basura y ante la situación que hacía realidad tales perspectivas. La única reliquia superviviente que se llevarían a casa dichos empleados cuando llegase el momento de despejar su escritorio, lo que habría de suceder con seguridad más pronto que tarde, es precisamente el conocimiento, discreto aunque de indudable utilidad, de lo fina y frágil que es la línea que separa un puesto de poder de un vertedero, un momento de gloria del humillante fracaso, una medalla de honor del estigma de la desgracia y un cálido abrazo del frío rechazo.

A decir verdad, es probable que también se lleven consigo algo más: dos importantes lecciones aprendidas.

Lección primera: los días cuentan tanto como la satisfacción que puedes extraer de ellos, y ni una pizca más que eso. La recompensa que, de una manera realista, puedes esperar y por la que puedes trabajar es un *hoy diferente*, no un *mañana mejor*. El futuro está más allá de tu alcance (y del de cualquier otro, para el caso), así que deja de buscar la isla del tesoro. Las preocupaciones «a largo plazo» son para crédulos e imprudentes. Como dicen los franceses: *le temps passe vite, il faut profiter de la vie*... Por tanto, trata de disfrutar todo lo que puedas en los intervalos entre viajes a los vertederos.

Lección segunda: hagas lo que hagas, deja abiertas tus opciones. Los juramentos de fidelidad son para esos mismos tipos desafortunados que se preocupan por el «largo plazo». No te comprometas por más tiempo del estrictamente necesario. Mantén tus compromisos débiles y superficiales, de suerte que puedas romperlos sin que queden heridas ni cicatrices. La lealtad y los compromisos, como todos los demás bienes y servicios, tienen su fecha de caducidad. No los mantengas ni un minuto más.

La experiencia de los hombres y mujeres de Enron no podía ser tan excepcional como sugería la publicidad que siguió a su abrupto final. Si así fuese, los institutos de investigación del mundo opulento no estarían tan ocupados como están (según un reciente reportaje del *Village Voice*)[11] buscando un fármaco capaz de curar o de aliviar el «trastorno de estrés postraumático»; debe de existir un amplio mercado a la espera de esta invención. En la Escuela de Medicina Ponce de Puerto Rico, los científicos están intentando ayudar al cerebro a «desaprender» el miedo y las inhibiciones; en la Universidad de Harvard, están experimentando con pastillas de propanolol como un medio para «cortar de raíz los efectos del trauma». Los investigadores del campus de Irvine de la Universidad de California ya han logrado inhibir las reacciones hormonales de miedo en las ratas, «mitigando la formación de recuerdos y emociones que provocan». ¿Y luego qué? Una posibilidad es que un soldado provoque «llamas y gritos, explosiones ensordecedoras y un aire inolvidablemente acre» y atraviese un terreno «sembrado de cuerpos destrozados de mujeres y niños» y luego se apresure a «volver a tragarse pastillas capaces de inmunizarle, en el transcurso de dos semanas, contra toda una vida de aplastantes remordimientos». De este modo, el soldado estaría en condiciones de volver a empezar una y otra vez. Mientras que los investigadores se mantienen estrictamente neutrales acerca de las causas del trastorno de estrés postraumático, defienden la moralidad de su investigación y de los resultados que esperan alcanzar; los fármacos salvarán a aquellos que «llevaron a cabo la matanza» (ya sean los soldados, ya los negociantes de Enron) del trauma que les condenaría al vertedero. Los objetores señalan que esto no hará sino tornar tanto más sencillas y menos costosas y, por ende, tanto más atracti-

11. Para esto y lo que sigue, véase el reportaje de Erik Baard, *Village Voice*, 22, 8 de enero de 2003, citado en *Guardian*, 8 de febrero de 2003.

vas, las inmorales prácticas consistentes en confinar a la basura a seres humanos, con la consiguiente eliminación súbita y radical de éstos. A lo cual es probable que se responda que el trabajo de los investigadores consiste en «prevenir la aparición de una enfermedad, no es cambiar las circunstancias que la provocan».

Entrevistada por Oliver Burkman, del *Guardian*, una inglesa de 18 años declaraba que su padre, un profesor, era su antihéroe: «No quiero mirar hacia atrás en mi vida y ver que me metí en un trabajo porque era seguro y que me quedé allí para siempre».[12] Los padres que han mantenido su trabajo toda su vida (si es que todavía quedan padres de ésos) son vistos por su prole como una advertencia y como algo disuasorio: ésta es la clase de vida que debemos hacer todo lo posible por evitar. Mientras tanto, un panadero de Nueva York se quejaba a Richard Sennett del conflicto de valores vivido desde el lado de los padres: «No puede usted imaginarse lo estúpido que me siento cuando les hablo a mis hijos de compromiso. Para ellos es una virtud abstracta; no la ven en ninguna parte».[13] Ni que decir tiene que existen pocas evidencias convincentes de las ventajas del compromiso que pudieran deducirse de las biografías de los padres. Puede que hayan intentado comprometerse con algo más sólido y duradero que ellos mismos —una vocación, una causa, un puesto de trabajo— sólo para descubrir que había pocos candidatos sólidos y duraderos (si es que había alguno) dispuestos a aceptar su ofrecimiento de un compromiso de por vida.

Correr tras las cosas y cogerlas al vuelo mientras sigan estando frescas y fragantes: en eso consiste «estar dentro». La dilación, contentarse con lo que ya está ahí: eso es «estar fuera». La distinción entre «estar dentro» y «estar fuera» también es aplicable a los seguidores de dichas estrategias opuestas. El profesor John Kotter,

12. Oliver Burkman, «My dad is a living deterrent...», *Guardian*, 21 de marzo de 2001.

13. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, Norton, 1998, pág. 25 (trad. cast.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 24).

de la Escuela de Negocios de Harvard, aconseja a sus lectores que eviten verse envueltos en empleos de larga duración, del estilo del *tenure track*.* En efecto, resulta imprudente cultivar la lealtad institucional y llegar a estar demasiado absorto en un determinado trabajo por un largo tiempo, cuando «los conceptos comerciales, el diseño de los productos, el espionaje de los competidores, el equipo de capital y *toda clase de conocimientos* tienen unos períodos de vida verosímiles mucho más breves» (cursiva mía).[14]

El descubrimiento de Benjamin Franklin de que «el tiempo es oro» era un elogio para el tiempo: el tiempo es un valor, el tiempo es importante, algo que hay que cuidar y de lo que preocuparse, al igual que nuestro capital y nuestras inversiones. El «síndrome de impaciencia» contemporáneo transmite un mensaje contrario: el tiempo es un fastidio y una lata, un sufrimiento, un desaire a la libertad humana y un desafío a los derechos humanos, nada de lo cual tiene por qué sufrirse felizmente. El tiempo es un ladrón. Accede a esperar, a aplazar las recompensas por tu paciencia, y te robarán las oportunidades de gozos y placeres que acostumbran a venir una vez para desaparecer luego para siempre. El paso del tiempo ha de registrarse en el debe de los proyectos vitales humanos; reporta pérdidas, no ganancias. El paso del tiempo presagia la pérdida de oportunidades que deberían haberse agarrado y consumido según venían.

Esperar es una vergüenza, y la vergüenza de la espera se vuelve en contra de aquel que espera. Esperar es algo de lo que avergonzarse porque puede advertirse y tomarse como evidencia de indolencia o de bajo estatus, verse como un síntoma de rechazo y una señal de exclusión. La sospecha de no estar muy solicitado, una intuición nunca demasiado lejana del nivel de conciencia, aflora ahora a la superficie y provoca numerosas ondas: ¿por qué tengo que esperar por lo que deseo/codicio?, ¿cuentan mis deseos todo lo que se merecen?, ¿son tan respetados como deberían?, ¿soy real-

* Sistema tradicional de contratación de personal en las universidades estadounidenses, consistente en la renovación de sucesivos contratos a prueba, hasta alcanzar por fin un contrato indefinido. (*N. del t.*)

14. John Kotter, *The New Rules*, Dutton, 1995, pág. 159.

mente necesario y bienvenido?, ¿o me desairan? En tal caso, ¿es este desaire un indicio de que ya estoy saliendo?, ¿soy el siguiente en la lista del desempleo secretamente tramada por quienes me mantienen a la espera?

Un círculo vicioso donde los haya. El vertiginoso ritmo de los cambios devalúa todo cuanto pueda resultar deseable y deseado hoy en día, marcándolo desde el comienzo como el residuo del mañana, en tanto que el temor al propio desgaste personal, que rezuma de la experiencia vital de la vertiginosa velocidad de los cambios, torna más ávidos los deseos y más rápidamente deseados los cambios...

«La deuda se convierte en la norma para las clases medias», concluyen los autores de un estudio iniciado y supervisado por Lucy Purdy, de Publicis.[15] Se esperaba que más de 1.700 millones de libras de gastos de tarjetas de crédito, correspondientes a la Navidad de 2002, no se habrían pagado para finales de enero de 2003 y, por consiguiente, aumentarían más aún el peso de una deuda que carecía ya de precedentes. Según nos informa Frances Walker, del Servicio de Asesoramiento para el Crédito de los Consumidores, el cliente/paciente medio que busca ayuda debe ahora 24.000 libras, el 5 % más que el año pasado. Los consumidores británicos, al igual que los políticos británicos, parecen proseguir algo en lo que los norteamericanos, como de costumbre, han sido pioneros: la deuda total de consumo de los hogares norteamericanos ascendió de 200.000 millones de dólares en 1964 a 7,2 billones en 2002; a finales de 2002, alcanzó el 40 % del total de ingresos individuales.[16]

Tres de cada cinco personas entrevistadas por los investigadores de Publicis admitieron que contrajeron deudas porque compraron cosas que más tarde lamentaron haber comprado; una de cada

15. Véase el reportaje de Ben Summerskill y Tom Reilly en el *Observer*, 19 de enero de 2003, pág. 13.

16. Véase Frédéric F. Clairmont, «Vivre à credit ou le credo de la première puissance du monde», *Le Monde Diplomatique*, abril de 2003, págs. 20-21 (trad. cast.: «Una deuda que amenaza al imperio», *Le Monde Diplomatique*, edición española, abril de 2003, pág. 14).

tres reconoce haber comprado cosas que no podía permitirse en realidad. La tentación se les antojó irresistible. Los autores del informe aconsejan a semejantes víctimas del deseo: «Si no puede usted resistirse a unas rebajas, decida de antemano que sólo se quedará quince o treinta minutos». En otras palabras, corte en rodajas aún más finas el tiempo dedicado a pensar; cuanto más tiempo pase usted sopesando sus decisiones, más se arriesgará. El remedio para la perdición del «cortoplacismo» en la busca de placer es un plazo más corto todavía...

Los autores de ese informe citan un credo formulado por un diseñador de Leeds de 29 años: «Creo en vivir al instante. Me limito a pensar que, si quiero algo ahora, no voy a pasarme un año ahorrando: compraré con tarjeta de crédito [...] En lugar de quedarme en casa y privarme de algo, lo compro a plazos». Y una confesión franca y seria de un funcionario de Winchester de 28 años: «Consigues tu primera tarjeta de crédito y la usas hasta el límite. Luego consigues otra con el fin de saldar las deudas de la primera. Transcurrido algún tiempo, todo llega a ser como el dinero del Monopoly. Empiezas a pensar: "Ya debo 20.000 libras, así pues, ¿qué importan otras 200?». Y otra confesión resignada: «Si vivieses conforme a tus posibilidades, nunca harías nada».

Lucy Purdy trata de explicar los resultados: «La insatisfacción general nos ha llevado a hacernos muy indulgentes e impacientes en nuestra vida personal. Queremos mejorar nuestra suerte ahora. El resultado es que nos endeudamos. Y, lo que es más importante, la deuda parece haber perdido cualquier implicación moral adversa».

Curiosamente, sorprendentemente, desconcertantemente, la compra a plazos es la única forma de compromiso a plazo más bien largo que los moradores del líquido mundo moderno no sólo toleran y soportan, sino en la que participan con júbilo. Incluso empiezan a ver en el endeudamiento un tipo benigno de compromiso, que ayuda a combatir y a conquistar sus otras variedades malignas. Una creencia que las empresas de tarjetas de crédito respaldan de todo corazón, prometiendo asumir y reintegrar lo que debemos a otras empresas de tarjetas... No hay demasiada lógica en todo esto, pero ¿quién, excepto sus bardos contratados o voluntarios, ha dicho que

la sociedad de consumo se desarrolla merced a la lógica y a la conducta lógicamente guiada de sus clientes?

¿Por qué sentimos que necesitamos con tanta desesperación el crédito y la oportunidad de endeudarnos? ¿Por qué se nos ofrecen éstos con tanta ansiedad y los aceptamos con tanta alegría y gratitud? La respuesta más sencilla, espontánea y, como hemos visto antes, más común, es: para acelerar y acercar la satisfacción de necesidades, deseos o querencias. Pensándolo bien, sin embargo (aunque la velocidad de torbellino del juego de la oferta y la demanda rara vez permite pensar bien las cosas), el principal servicio prestado por la sencilla accesibilidad del crédito consiste en facilitar la eliminación de cosas que ya no se necesitan, se desean ni se quieren. Pensémoslo una vez más y veremos que, una vez que comprar a plazos y vivir endeudados llegan a ser la norma («si no tienes deudas, se te considera ingenuo en términos financieros»; endeudarse «parece concebirse como una práctica inteligente», observa Neil Scaife, uno de los investigadores de Publicis), penetran aún más hondo en la modalidad de vida consumista. Pueden acelerar el surgimiento de nuevos deseos y acortar el camino entre el nacimiento de un deseo y su satisfacción; pero también aceleran el desvanecimiento de los deseos y su sustitución por el resentimiento y el rechazo. En resumidas cuentas, acortan el tiempo de vida de los objetos de deseo, y allanan y aceleran su viaje al vertedero. Con facilidades de pago y de endeudamiento constantemente a nuestro alcance, ¿por qué habríamos de desear aferrarnos a algo que «no nos reporta plena satisfacción» (al margen de lo que signifique esa «plena satisfacción»)? El crédito y la deuda son comadronas del residuo, y en ese papel radica la causa más profunda de su espectacular carrera en la sociedad de consumo.

De Los Ángeles, la ciudad a cuya imagen la mayoría de los que residen en otras ciudades desearían fervientemente rehacer la suya propia, Michelle Ogundehin escribe que tiene «facilidad para coger la fama de hoy y convertirla en el capricho olvidado del mañana».[17]

17. Véase Michelle Ogundehin, «California dreams», *Observer Magazine*, 12 de enero de 2003, págs. 36-37.

Recientemente, el estudio de arquitectura de Los Ángeles Marmol Radziner y Asociados se hizo famoso de la noche a la mañana gracias a la idea (sorprendente, chocante y totalmente descabellada para los estándares de la ciudad) de despojar una casa de 1946, hasta fechas recientes residencia de Barry Manilow, de las diversas capas de las últimas modas, y restaurar su forma modernista originaria, aunque despreciada y olvidada desde hacía tiempo. Esta espectacular exhibición del arte del reciclaje de residuos debió tocar la fibra sensible. Por un instante al menos, los dos socios impusieron el modelo del gusto para los ricos de la ciudad. En la actualidad «suscriben una concepción romántica»: sueñan con «algo eterno». ¿Eterno? Con lo que sueñan es con «construir hermosos edificios que sigan en pie todavía dentro de veinte años».

En las revistas de estilos de vida, las columnas dedicadas a «lo nuevo» o «lo que está de moda» (lo que debes tener, hacer, y que vean que lo tienes y lo haces) están junto a las columnas consagradas a «lo pasado de moda» y lo que no debes tener ni hacer, ni que vean que lo tienes o lo haces. La información sobre las últimas modas viene en el mismo paquete que las noticias sobre los últimos residuos: la segunda parte del paquete informativo aumenta de tamaño de un número de la revista al siguiente.

Caroline Roux admite (bajo el título «Cómo es el año 2003», así que presten atención, porque, cuando lean estas líneas, puede que la información que sigue esté completamente desfasada): «Yo no pretendía que los interiores sucumbieran a los mismos vuelcos feroces que la moda, pero así ha sucedido. Y, si por nada del mundo se pondría usted un Burberry del año pasado, ¿por qué habría de invertir en el entarimado del año pasado?». Y así, por ejemplo, «hay que retirar esos dos boles de lirios. Su encanto resulta anticuado». «No vuelva a darse el lujo de plásticos translúcidos.» «Las propuestas contemporáneas de enormes sofás no son la respuesta.» «El caucho y el linóleo se llevaban más bien la temporada pasada.» Y luego viene el golpe definitivo, no sea que los lectores aspiren erróneamente un aire de finalidad en estos veredictos y asuman que están en posesión de toda la sabiduría que necesitan y que ha llegado la hora del bienvenido descanso: «Ahora mismo me decantaría

por un parqué de segunda mano, pero vuelvan a preguntarme dentro de seis meses».[18]

Peter Paphides recuerda con nostalgia los *singles* de siete pulgadas de antaño: discos de corta duración que ofrecían la clase de experiencia maravillosa que desean nuestros contemporáneos, sin gravar con excesivos impuestos su capital de tiempo y de emociones. Una posible interpretación de ese tono nostálgico es que sólo ahora hemos madurado lo suficiente para apreciar hasta qué punto las viejas canciones de siempre se anticipaban a su época, penetrando más allá de nuestros oídos para apuntar a la clase de vida que hoy vivimos y satisfaciendo los estándares que hoy nos afanamos por observar. «Hay algo honesto en el *single*. Te está vendiendo una canción, y eso es todo. No abusará de tu hospitalidad.» «El *single* es una cita fácil. Exige poco compromiso. Todo lo que pide es algo de tu dinero de bolsillo.»[19] Puedes decir: lo que el agua trae, el agua lleva. No sentirás demasiado dolor cuando llegue la hora de dejarlo marchar; este pensamiento resulta reconfortante. Recuérdalo: esta cita no exige *compromiso*. No es más que una cita... Las citas duran lo que duran. Acaban cuando acaban.

Lo que sucede, sin embargo, es que incluso una «cita fácil» te pasará buena factura una vez que pase de ser un placer festivo excepcional a ser una obligación duradera: cuando engendre una rutina de por vida. Aquí es cuando entran en escena las tarjetas de crédito y las facilidades de pago. Tal como prometen los bancos que las conceden, eliminan la espera del querer. Pero también (aunque las empresas de tarjetas de crédito son menos sinceras al respecto) eliminan la culpa de la destrucción de residuos; los tormentos espirituales de las separaciones; el peligro del abuso de hospitalidad del encuentro casual. Ahora puedes manejar cualquier cita, por costosa que sea, como si saliera barata...

18. Véase Caroline Roux, «To die for», *Guardian Weekend*, 1 de febrero de 2003.

19. Véase Peter Paphides, «Seven inches of heaven», *Guardian Weekend*, 16 de noviembre de 2002, págs. 54 y sigs.

La belleza ha sido, junto con la felicidad, una de las promesas modernas y de los ideales rectores más emocionantes de la agitada mentalidad moderna. En otro lugar[20] describí de modo sucinto la intrincada historia y los avatares semánticos del sueño de felicidad. Ahora le toca el turno a la belleza; su historia puede considerarse paradigmática para el nacimiento y desarrollo de la líquida cultura moderna del residuo.

En los primeros estadios del debate moderno sobre «lo que es bello», los conceptos que surgieron con más frecuencia fueron los de armonía, proporción, simetría, orden y otros por el estilo. Todos ellos convergían en el ideal cuya más concisa formulación la encontramos en Leone Battista Alberti: el ideal de una disposición en la cual cualquier cambio ulterior sólo podía ser un cambio para peor; un estado de cosas que Alberti denominaba *perfección*. Belleza significaba perfección, y era lo perfecto lo que merecía llamarse bello. Más de un gran artista moderno se afanó por lograr semejante estado de perfección; en realidad, por hacer de la búsqueda de perfección, en el sentido de Alberti, el principal tema de su obra. Pensemos, por ejemplo, en Mondrian, en Matisse, en Arp o en Rothko... Recortemos los rectángulos llenos de color de las pinturas de Mondrian e intentemos reorganizarlos en un orden diferente del escogido por Mondrian, y lo más seguro es que nuestras disposiciones —a decir verdad *todas y cada una de* las disposiciones alternativas— se nos antojarán inferiores, menos agradables, «feas» en comparación... O recortemos las figuras de *La danza* de Matisse y tratemos de relacionarlas entre sí de un modo diferente: lo más seguro es que experimentemos una frustración similar.

Pero, en última instancia, ¿cuál es el significado de «perfección»? Una vez que el objeto ha adquirido la forma «perfecta», todo cambio ulterior resulta indeseable y desaconsejable. La perfección significa que los cambios han satisfecho su propósito y ahora deberían finalizar. No más cambios. De ahora en adelante, todo será igual, para siempre. Lo perfecto nunca perderá su valor, nunca se volverá superfluo, jamás se desechará y, por tanto, nunca se convertirá en residuo. Antes bien, a partir de ahora lo superfluo será

20. Véase mi *Society under Siege*, Polity, 2002, cap. 4.

cualquier búsqueda y experimentación adicional. Y, de este modo, cuando suspiramos por la perfección, necesitamos expandir al máximo nuestra imaginación, desplegar todas nuestras facultades creativas, mas sólo con el fin de convertir a la postre la imaginación en un pasatiempo y una creatividad ruinosos, no sólo innecesarios sino también indeseables... Si belleza implica perfección, y si alcanzar la perfección es el propósito de la búsqueda, entonces, una vez alcanzada la belleza, nada más va a suceder. No hay nada *después de* la belleza.

Permítanme que repita lo dicho al comienzo de este capítulo: nosotros, los seres humanos, somos, y no podemos evitar ser, animales «transgresores», «trascendentes». Vivimos por delante del presente. Nuestras representaciones pueden liberarse de los sentidos y adelantarse a ellos. El mundo que habitamos se halla siempre un paso, un kilómetro o un año sideral por delante del mundo que experimentamos. Esa parte del mundo que sobresale de la experiencia vivida es lo que llamamos «ideales». La misión de los ideales estriba en guiarnos hasta el territorio todavía inexplorado y no cartografiado.

La «belleza» es uno de los ideales que nos guían allende el mundo que ya es. Su valor está plenamente encapsulado en su poder de guiar. Si ya lo hubiéramos alcanzado alguna vez, habría perdido ese poder y, por ende, también su valor. Nuestro viaje habría llegado a su fin. No quedaría nada por transgredir ni trascender y, por tanto, tampoco ninguna vida humana tal como la conocemos. Pero es posible que, gracias al lenguaje y a la imaginación que éste hace posible e inevitable, ese punto no pueda alcanzarse jamás.

Llamamos «hermosas» muchas cosas, pero de ningún objeto al que otorguemos tal nombre podemos afirmar honestamente que no pueda mejorarse. La «perfección» *es siempre «todavía no»*, está uno o más pasos por delante, se intenta alcanzar mas no llega a aprehenderse. En efecto, una situación en la que no sea deseable ninguna mejora adicional sólo puede soñarla la gente que tiene mucho que mejorar. La *visión* de la perfección puede ser un elogio de la quietud, pero la *tarea* de esa visión pasa por zarandearnos y apartarnos de lo que está ahí, por impedirnos estar quietos... La *quietud* es cosa de los cementerios; y, sin embargo, es el *sueño de quietud* el que paradójicamente nos mantiene vivos y atareados. Mientras el sueño sigue sin hacerse realidad, contamos los días y los días cuentan: existe un propósito y hay un trabajo inacabado por hacer... Como le confió a su hermano la gran científica polaca Maria Curie-Skłodowska, con una mezcla de orgullo y vergüenza, uno nunca se percata de lo hecho; uno sólo acierta a ver lo que queda por hacer...

No es que semejante obra, que, de manera terca y exasperante, se niega a ser concluida, sea una pura bendición y reporte una impoluta felicidad. La condición de «asunto inconcluso» posee muchos encantos, pero, al igual que todas las demás condiciones, anda escasa de perfección...

Como solía decir el gran sociólogo italiano Alberto Melucci: «Nos atormenta la fragilidad de lo presente, que reclama una base firme allí donde no existe ninguna». Y, por consiguiente, «cuando contemplamos el cambio, siempre oscilamos entre el deseo y el temor, entre la anticipación y la incertidumbre».[21] Ésta es la clave: *incertidumbre*. O, como prefiere llamarla Ulrich Beck, *riesgo*: ese no deseado, incómodo y fastidioso, aunque tenaz, entrometido e inseparable compañero (¿o, más bien, acosador?) de toda anticipación: un espectro siniestro que ronda a esos empedernidos tomadores de decisiones que somos nosotros. Como sucintamente lo expresa Melucci, «la elección se convirtió en un destino» para nosotros.

«Se convirtió» no es quizás una expresión correcta: después de todo, por las razones ya expuestas, los humanos eran electores en tanto en cuanto eran humanos. No obstante, puede decirse que en ningún otro tiempo se sintió con tanta intensidad y con efectos tan espantosos la necesidad de elegir, a diario y bajo condiciones de angustiosa pero incurable incertidumbre, sin que los propósitos de la acción y los modos habituales de proceder duren apenas todo lo que llevaría alcanzar el propósito y completar la acción, con la constante amenaza de ser «dejado atrás», «no estar a la altura de las

21. Véase Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, 1996, págs. 43 y sigs. Se trata de una versión ampliada de la original italiana publicada en 1991 con el título *Il gioco dell'io*.

nuevas demandas» y (horror de los horrores) quedar fuera de juego. Lo que separa la actual agonía de la elección de las aflicciones que han venido atormentando en cualquier época al *homo eligens*, el «hombre que elige», es precisamente la persistente sospecha o el doloroso descubrimiento de que no existen reglas bien definidas y fiables, objetivos universalmente aprobados, capaces de aliviar por completo, o al menos en parte, a los que eligen de su responsabilidad por las consecuencias adversas —mal calculadas o imprevistas— de sus elecciones. No existen puntos de orientación inequívocos ni directrices a toda prueba, y es probable que esos puntos de referencia y esas directrices que hoy se antojan fiables queden desacreditados mañana como engañosos o corrompidos.

En efecto, todo cuanto hay en el «mundo realmente existente» parece existir sólo «hasta nuevo aviso». En 2000, Donald Rumsfeld es director de la poderosa empresa europea de ingeniería ABB, que vende al gobierno norcoreano diseños y componentes clave para reactores nucleares; en torno a la Navidad de 2002, Donald Rumsfeld, el secretario de Defensa de Estados Unidos, declara a Corea del Norte un «régimen terrorista [...] al borde del colapso» y, unos pocos meses después, tras la caída de Bagdad, le insta a que aprenda la «lección apropiada».[22] Empresas supuestamente sólidas como rocas se desenmascaran como productos de la imaginación de los contables. Cualquier cosa que hoy es «buena para ti» puede reclasificarse mañana como tu veneno. Compromisos aparentemente firmes y acuerdos solemnemente firmados pueden derrumbarse de la noche a la mañana. Y las promesas, o la mayoría de ellas, parecen hechas solamente para ser traicionadas y rotas. Diríase que no existe ninguna isla estable ni segura entre las mareas. Por citar a Melucci una vez más: «Ya no poseemos un hogar; se nos insta repetidamente a construir y luego reconstruir uno, como los tres cerditos del cuento, o tenemos que cargarlo a nuestra espalda como los caracoles».

Para resumir: en ningún otro tiempo ha sonado más verídico que como suena en nuestro mundo moderno, licuado y fluido, el memorable veredicto de Robert Louis Stevenson, según el cual «viajar con ilusión es mejor que llegar». Cuando los destinos mudan o pierden su encanto más rápido de lo que pueden caminar las piernas, rodar los coches o volar los aviones, seguir de viaje importa más que el destino. No hacer un hábito de nada practicado en el momento, no estar atado por el legado del pasado, llevar la identidad actual como se llevan camisas que pueden reemplazarse rápidamente cuando quedan en desuso o pasadas de moda, rechazar lecciones pasadas y abandonar habilidades pretéritas sin inhibiciones ni remordimientos: todas estas prácticas se están convirtiendo en distintivos de la actual política de la líquida vida moderna, y en atributos de la líquida racionalidad moderna. La líquida cultura moderna ya no parece una cultura de aprendizaje y acumulación, como las culturas registradas en los informes de los historiadores y los etnógrafos. Más bien parece una *cultura de la retirada, la discontinuidad y el olvido*.

22. Véase Randeep Ramesh, «The two faces of Rumsfeld», *Guardian*, 9 de mayo de 2003, pág. 1.

En esta clase de cultura, y en las estrategias políticas y vitales que valora y promueve, no queda mucho espacio para los ideales. Menos espacio queda aún para los ideales que provocan un esfuerzo a largo plazo, continuo y sostenido, de pasitos que llevan con ilusión hacia resultados ciertamente remotos. Y no queda espacio en absoluto para un ideal de perfección, que extrae todo su atractivo de la promesa del *final* de la elección, el cambio y la mejora. Para ser más precisos, semejante ideal puede seguir rondando sobre el mundo de la vida de un hombre o una mujer modernos y líquidos; ahora bien, sólo como un sueño, un sueño que ya no se espera que se haga realidad y que, cuando apunta a lo concreto, rara vez se desea que se haga realidad. Un sueño nocturno que casi se disipa a la luz del día.

Éste es el motivo de que a la belleza, en su significado ortodoxo de ideal por el que luchar y morir, parecen haberle llegado malos tiempos.

En lo que George Steiner llamaba «cultura de casino», todo producto cultural se calcula para el máximo impacto (es decir, para eliminar, desechar y terminar con los productos culturales de ayer) y la obsolescencia instantánea (esto es, para acortar la distancia entre la novedad y el cubo de la basura, recelando de su abuso de la

hospitalidad y apresurándose a dejar el campo despejado, con el fin de que nada pueda suponer un obstáculo para los productos culturales de mañana). Los artistas, que una vez identificaron el valor de su obra con la duración eterna y que, en consecuencia, lucharon por una perfección que pondría fin al cambio y, por tanto, garantizaría la eternidad, destacan ahora por instalaciones que serán desmanteladas cuando cierre la exposición, por *happenings* que terminarán en el momento en que los actores decidan dar media vuelta, por recubrir puentes hasta que se restablezca la circulación, y edificios inacabados hasta que se reanuden las obras, y por «esculturas espaciales», que invitan a la naturaleza a hacer estragos y ofrecen otra prueba, si es que era precisa otra prueba, de la grotesca brevedad de todas las obras humanas y del efímero carácter de sus rastros. De nadie se espera que recuerde hoy las habladurías de ayer, y menos aún se le anima a que lo haga, si bien de nadie se espera que evite las habladurías de hoy en día, y mucho menos se le permite que lo haga.

Para ser admitido en la cultura de casino de la líquida era moderna, uno necesita ser omnívoro y nada quisquilloso, abstenerse de definir el gusto propio de modo demasiado estricto y de aferrarse a cualquier gusto durante mucho tiempo, estar dispuesto a probar y a disfrutar todo cuanto hoy se ofrece, y ser cualquier cosa menos consistente y estable en las preferencias propias. El rechazo de lo nuevo es de mal gusto y quien rechaza los riesgos se arriesga al rechazo. Pero igualmente incorrecta y peligrosa es la lealtad a lo viejo. Y el envejecimiento de lo nuevo, que una vez supusiera un largo proceso, lleva cada vez menos tiempo. «Lo nuevo» tiende a convertirse en «lo viejo», a evitarse y superarse al instante.

De manera imperceptible, el significado de «belleza» experimenta un cambio fatídico. En los usos actuales de la palabra, los filósofos apenas reconocerían los conceptos que construyeron con tanta seriedad y laboriosidad a lo largo de los siglos. Más que ninguna otra cosa, omitirán el vínculo entre belleza y eternidad, entre valor estético y durabilidad. Por furiosas que fuesen sus disputas, todos los filósofos solían coincidir antaño (fíjense: *¡en el pasado!*) en que la belleza se alza por encima de los veleidosos y frágiles caprichos privados y que, incluso si pudiera haber «belleza a primera vista», el fluir del tiempo sería el encargado de someterla a la única prueba fiable, última y definitiva. Los filósofos actuales prescindirán, asimismo, de la «pretensión de validez universal» que solía verse como un atributo indispensable de cualquier juicio estético genuino. Son esos dos atributos los que se quedaron en el camino con el advenimiento de la «cultura de casino» y los que brillan por su ausencia en los usos populares actuales de la palabra «belleza».

El mercado de consumo y el patrón de conducta que requiere y cultiva se adaptan a la líquida «cultura de casino» moderna, que, a su vez, se adapta a las presiones y seducciones de ese mercado. Ambos concuerdan bien; se alimentan y se refuerzan mutuamente. Para no malgastar el tiempo de sus clientes, ni condicionar o adelantarse a sus goces futuros aunque impredecibles, los mercados de consumo ofrecen productos destinados al consumo inmediato, preferiblemente de un solo uso, de rápida eliminación y sustitución, de suerte que los espacios vitales no queden desordenados una vez que pasen de moda los objetos hoy admirados y codiciados. Los clientes, confundidos por el torbellino de la moda, por la increíble variedad de ofertas y por el ritmo vertiginoso de sus cambios, ya no pueden confiar en ser capaces de aprender y memorizar y, por consiguiente, deben aceptar (y así lo hacen, agradecidos) las promesas tranquilizadoras de que el producto que hoy se ofrece es «justo lo que buscan», «la bomba», «lo imprescindible» y aquello «en lo que o con lo que tienen que ser vistos».

El valor estético «objetivo», imperecedero o universal del producto es lo último por lo que preocuparse. Pero tampoco depende todo del color del cristal con que se mira. Antes bien, la belleza se localiza en la moda de hoy, por lo que lo bello está destinado a volverse feo en el momento en que se reemplace la moda actual, como ocurrirá pronto sin duda. De no ser por la maravillosa capacidad que tiene el mercado para imponer un patrón regular, aunque efímero, en las elecciones de los clientes, aparentemente individuales y, por ende, potencialmente azarosas y difusas, los clientes se sentirían totalmente desorientados y perdidos. El gusto ya no es una guía segura; aprender y confiar en el conocimiento ya adquirido resulta una trampa más que una ayuda; el *comme if faut* de ayer bien puede transformarse sin previo aviso en el *comme il ne faut pas*.

«La belleza impera», observa Yves Michaud en su mordaz informe sobre el estado de las artes en el líquido mundo moderno. «En todos los sentidos se ha convertido en un imperativo: sé bello o, cuando menos, ahórranos tu fealdad.»[23] Ser feo implica estar condenado al vertedero. Y, a la inversa, el hecho de haber sido condenado al cubo de la basura es toda la prueba de su fealdad que uno necesita.

¿Acaso no era el «imperio de la belleza» aquello con lo que siempre soñaron los artistas modernos y los doctos filósofos de la estética que reflexionaban sobre sus obras? ¿A qué estamos asistiendo por lo tanto: al triunfo final de lo bello? ¿A la culminación de, al menos, uno de los muchos «proyectos modernos» ambiciosos?

No es así, diría Michaud. De hecho, ha triunfado la estética, pero sobre su propio objeto... La estética venció haciendo superfluas las obras de arte («preciosas y raras», «investidas de aura y de cualidades mágicas», «únicas, sofisticadas y sublimes»). «Hoy en día lo "estético" se cultiva, se propaga, se distribuye y se consume en un mundo vaciado de obras de arte.» El arte se ha evaporado en una especie de «éter estético», que, como el éter de los pioneros de la química moderna, impregna todas las cosas de forma indiscriminada y no se condensa en ninguna. «Bellos» son esos jerseys con la marca del diseñador actualmente famoso; los cuerpos remodelados en gimnasios y mediante cirugía plástica y maquillaje a la última moda; los productos empaquetados en los estantes del supermercado. «Hasta los cadáveres son bellos: cuidadosamente envueltos en fundas de plástico y alineados delante de las ambulancias.» Todo tiene, o al menos puede tener y debería intentar tener, sus quince minutos, quizás incluso quince días, de belleza en el camino al vertedero.

Podemos decir que lo que son los cementerios a los seres humanos vivos, lo son los museos a la vida de las artes: sitios para deshacerse de los objetos que ya no son vitales ni animados. Algunos cadáveres humanos se disponen en tumbas y se recubren con lápidas para que los visiten aquellos que se sienten huérfanos o desconsolados por su desaparición; otros se han esfumado para siempre en cementerios colectivos sin letreros o se han desintegrado sin dejar rastro en aldeas arrasadas, en hornos crematorios o en las profundidades del Río de la Plata. Algunas obras de arte están instaladas en museos, en los que su antaño aclamada belleza se ha saneado, esterilizado y embalsamado con el fin de preservarla, junto a las excavaciones arqueológicas, para los ojos de los amantes de la historia o de los pasajeros de los autocares turísticos. Tanto los cementerios como los museos se mantienen al margen del tumulto de la vida cotidiana, separados de los asuntos de la vida en su propio espacio cerrado con sus propias horas de visita. En los museos, al igual que en los cementerios, no se habla en voz alta, no se come, ni se bebe, ni se corre ni se tocan los objetos de la visita, y se ata corto a los niños.

23. Yves Michaud, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Stock, 2003, págs. 7, 9, 77, 120-121.

El escenario de la vida cotidiana es diferente. Es el lugar de la estética, no de los *objets d'art*. Es la escena de representaciones y *happenings* efímeros, de instalaciones resultantes de la mezcla de materiales palmaria y conscientemente perecederos o cosidas a base de los remiendos de pensamientos inmateriales. Nada de lo puesto o visto en dicha escena está destinado a perdurar o a ser conservado cuando le llegue su hora; fragilidad y transitoriedad son los nombres del juego. Cualquier cosa que suceda allí sólo puede portar tanto significado como pueda admitir y sostener su propia y minúscula capacidad portadora. Después de todo, dicho significado lo buscarán y cosecharán personas diestras en el arte del *zapping*, y los «*zappers*» entran en escena «después del montador y antes de que aparezca "fin" en la pantalla».[24] Michaud escribe sobre el «nuevo régimen de atención que privilegia el vistazo sobre la lectura y el desciframiento de significados. La imagen es fluida y móvil, menos un espectáculo o un dato que un elemento de una cadena de acciones». Habiéndose desprendido de la secuencia referencial de la que formaba parte, «la imagen está libre para ser aprovechada a voluntad para cualquier cortejo o secuencia de fantasmas».

El proceso por el cual las imágenes pasan de verse bien enfocadas a amontonarse en el propio vertedero de la atención —irrele-

24. S. Daney, *Le salaire du zappeur*, POL, 1993, pág. 12.

vancia e invisibilidad— es aleatorio. Casi se ha difuminado la diferencia entre «el objeto» y su indiferente entorno, como también el tiempo que separa el momento de estar enfocado del de quitarlo de la vista. Los objetos y los residuos se cambian el puesto con facilidad. En una galería de arte de Copenhague, tuve oportunidad de admirar una instalación montada con una serie de pantallas de televisión con un gran título: «La tierra prometida». Me pareció que la instalación era reflexiva y que hacía pensar; entre otras razones por la escoba y el cubo situados en la esquina, al final de la serie de imágenes. No obstante, antes de que tuviera tiempo de pensar a fondo en su significado, vino una limpiadora a recoger los utensilios que había dejado en la esquina durante el tiempo que duraba la pausa para el café.

Sólo la estadística puede ofrecer a los perplejos espectadores, perdidos en su búsqueda de la belleza, un rescate del caos provocado por la estética flotante sin objetos fijos. La salvación está en los números. Todas esas personas que lucen con orgullo las últimas novedades no pueden estar simultáneamente equivocadas... De forma mágica, lo masivo de la elección ennoblece su objeto. Dicho objeto *debe* ser bello; de lo contrario no lo habrían elegido tantos electores. La belleza está en las elevadas cifras de ventas, en los récords de taquilla, en los discos de platino, en los índices de audiencia astronómicos. (En cierta ocasión, Andy Warhol hacía la siguiente reflexión: imaginemos un fajo de billetes colgados de una cuerda; 160.000 dólares... ¡qué hermoso cuadro!) Quizá la belleza resida también en algún otro lugar, tal como se obstinan en sostener ciertos filósofos; pero ¿cómo llegaríamos a saberlo? ¿Y quién aprobaría nuestros hallazgos, si los buscamos en lugares extraños *de quoi on ne parle plus*? Ni siquiera pueden ignorar las nuevas reglas del juego de la belleza los Grandes Maestros de la pintura clásica, cuya reputación cabría considerar a prueba de choques, merced a su venerable edad y al número de pruebas que han superado triunfantes a lo largo de los siglos. Hoy es a Vermeer, mañana a Matisse y pasado mañana a Picasso a quienes «debes ver y que te vean viéndolos», dependiendo de la última exposición anunciada con bombo y platillo y «de la que hablan todos los que son alguien». Como en todos los demás casos, la belleza no es una cualidad de sus lienzos, sino la cualidad (cuantitativamente evaluada) del *evento*.

En nuestra líquida sociedad moderna, la belleza ha corrido la misma suerte que todos los demás ideales que solían motivar la inquietud y la rebelión humanas. La búsqueda de la armonía definitiva y la duración eterna se ha reinterpretado simplemente como una preocupación poco atinada. Los valores son valores en tanto en cuanto son aptos para el consumo instantáneo e *in situ*. Los valores son atributos de *experiencias momentáneas*. Y tal es el caso de la belleza. Y la vida es una sucesión de experiencias momentáneas.

«La belleza no tiene un uso evidente; tampoco hay ninguna clara necesidad cultural de ella. Sin embargo, la civilización no podría prescindir de ella», piensa Freud. «Esta cosa inútil que esperamos que valore la civilización es la belleza. Exigimos al hombre civilizado que venere la belleza cada vez que la percibe en la naturaleza y que la cree en los productos de su trabajo artesanal en la medida en que sea capaz.» La belleza, junto a la limpieza y el orden, «ocupan obviamente un puesto especial entre los requisitos de la civilización».[25]

Percatémonos de que los tres objetivos que Freud denomina «los requisitos de la civilización» son *horizontes imaginarios* del proceso civilizatorio. Tal vez sería preferible, menos engañoso y controvertido, hablar más bien de *embellecimiento, purificación* y *ordenación*. Vemos ahora, posiblemente con más claridad que las generaciones anteriores hace setenta años, que el «proceso civilizatorio» no es un período transitorio y temporalmente limitado, que conduce a un estado acabado de civilización, sino la esencia misma de la «civilización». La idea de una civilización que ha completado el esfuerzo civilizador (que ha concluido la tarea de limpiar, el ajetreo de ordenar y la búsqueda de la belleza) resulta tan incongruente como la de un viento que no sopla o un río que no fluye.

Las civilizaciones (es decir, los esfuerzos por «civilizar», los «procesos civilizatorios») han nacido del ansia de belleza. Pero, lejos de aplacar dicha ansia, parecen haberla hecho insaciable.

25. Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, vol. 12 de The Pelican Freud Library, Penguin, 1991, págs. 271, 281, 282.

«Tu coche pasa una ITV anual; entonces, ¿por qué tu vida de pareja no?», pregunta Hugh Wilson.[26] En efecto: con la pareja igual que con el coche. O sea, que ambos tienen sentido solamente si satisfacen tus necesidades y en tanto en cuanto estés satisfecho con su forma de hacerlo... Resultaría estúpido suponer que siempre vayan a defenderse bien en esa tarea y que tu satisfacción vaya a ser eterna.

Después de todo, los coches envejecen, pierden algo de su brillo y de su lustre, dejan de funcionar: ya no basta con girar la llave de contacto para hacer que funcionen; precisan cada vez más atención para mantenerlos en condiciones de circular. La atención requerida llega a consumir tanto tiempo como energía. Diríase que rige la ley del rendimiento decreciente. En un principio, el mínimo movimiento por tu parte reporta un gran número de sensaciones gratificantes nuevas e inexploradas. No obstante, para lograr cada sucesiva sensación maravillosa, se necesita una inversión cada vez mayor de reflexión, dedicación y trabajo. ¿Te compensa todo ese esfuerzo? Hay muchos coches más nuevos, mejores, más elegantes y atractivos, más fáciles de conducir, más sensibles. Es hora de ir pensando en cambiarlo. Es hora de convertir en chatarra el viejo coche. De todos modos, no estaba destinado a durar para siempre, ¿verdad?

Somos consumidores en una sociedad de consumo. La sociedad de consumo es una sociedad de mercado; todos hacemos compras y estamos en venta; todos somos, de manera alternativa o simultánea, clientes y mercancías. No es de extrañar que el uso/consumo de las relaciones no tarde en ponerse a la altura del patrón de uso/consumo de coches, repitiendo el ciclo que empieza con la adquisición y termina con la destrucción de residuos. La «convivencia» dura, en Gran Bretaña, un promedio de dos años. El 40 % de los matrimonios en Gran Bretaña acaban en divorcio. En Estados Unidos, la proporción es de uno de cada dos y sigue creciendo. Hugh Wilson sugiere con acierto que a mucha gente, en estas circunstancias, le parece razonable eso de pasar una ITV anual o dos veces al año,

26. Para esto y lo que sigue, véase Hugh Wilson, «This year's love», *Observer Magazine*, 10 de noviembre de 2002, págs. 74-75.

toda vez que «mantener una relación en porciones semestrales [...] forma parte de una tendencia hacia el pensamiento a corto plazo entre las parejas aparentemente comprometidas». En Estados Unidos, el proyecto de institucionalizar contratos matrimoniales renovables cada dos (y al menos cada diez) años concita un respaldo público cada vez más vociferante y generalizado. Wilson cita al doctor Elayne Savage, autor de un libro con el revelador título de *Breathing Room: Creating Space to be a Couple*, a propósito de que «las relaciones renovables pueden ser la respuesta para quienes se sienten cada vez más incómodos con el compromiso total». A Savage le parece aceptable esa solución y recomienda acuerdos «negociables» anualmente, siguiendo muy de cerca el modelo de los «contratos rodantes», cuya popularidad crece en el mercado laboral.

Un número cada vez mayor de observadores confía razonablemente en que las amistades desempeñen un papel crucial en nuestra sociedad completamente individualizada. Con el rápido desmoronamiento de las tradicionales estructuras sustentadoras de la cohesión social, la relaciones tejidas a base de amistad podrían convertirse en nuestros chalecos o botes salvavidas. Ray Pahl, tras señalar que, en nuestros tiempos de elección, la amistad, «arquetipo de relación social de elección», es nuestra elección natural, define la amistad como el «convoy social» de la vida moderna avanzada.[27] No obstante, la realidad parece algo menos sencilla. En esta vida «moderna avanzada» o moderna líquida, las relaciones son un asunto ambiguo y tienden a ser los focos de una ambivalencia sumamente aguda y desgarradora: el precio por el compañerismo que todos deseamos fervientemente es, de modo invariable, una renuncia a la independencia, por mucho que deseáramos el primero sin la segunda...

La ambivalencia continua provoca disonancia cognitiva, un estado de ánimo notoriamente degradante, incapacitador y difícil de soportar. Éste requiere, a su vez, el repertorio habitual de estratagemas mitigadoras, entre las cuales aquella a la que se recurre con más frecuencia consiste en rebajar, restar importancia y minimizar

27. Véase Ray Pahl, *On Friendship*, Polity, 2000 (trad. cast.: *Sobre la amistad*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

uno de los dos valores irreconciliables. Sometida a presiones contradictorias, se romperá más de una relación, destinada en cualquier caso a mantenerse sólo «hasta nuevo aviso». La ruptura es una expectativa razonable, algo en lo que hay que pensar de antemano y que hay que estar preparado para afrontar. Tal como lo expresa Wilson, los miembros sensatos de la pareja desearán, por consiguiente, «incorporar desde el comienzo sencillas cláusulas "de salida"»; «queremos que el momento de la salida sea lo más indoloro posible».

Cuando se calcula la alta probabilidad del deterioro en el proceso de crear lazos de relación, el consejo de previsión y prudencia consiste en encargarse del servicio de destrucción de residuos con mucha anticipación. Después de todo, los promotores urbanísticos sensatos no se arriesgarán a comenzar un edificio a menos que obtengan un permiso de demolición; los generales se resistirán a enviar sus tropas al combate si no se ha diseñado un protocolo de retirada creíble. Por todas partes se lamentan los empresarios de que la asunción de los derechos conquistados por sus empleados y las constricciones impuestas para su despido son las que hacen casi imposible el crecimiento del empleo.

Anushka Asthana relata «la moda de las citas veloces» (o de una suerte de «cinta transportadora de citas») que ha invadido recientemente Estados Unidos y, poco después, Londres. «Se disponen once mesas en fila, las chicas se sientan a la que se les asigna y los chicos se sitúan frente a cada una de ellas por turnos. Transcurridos tres minutos, suena una gran campana y, aunque sea a mitad de frase, toca cambiar de sitio.»[28] Si uno desea volver a citarse, hace una marca en la casilla correspondiente. Si la persona del otro lado de la mesa siente y hace lo mismo, el encuentro se repetirá. En caso contrario, éste es el final de la historia. Adele Testani, presidenta de una empresa que ofrece esta versión simplificada del cortejo, a medida del consumidor y basada en «prescindir de lo accesorio» y en «devolverlo a la tienda si no queda satisfecho», señala que «hoy resulta socialmente aceptable». Bastan tres minutos, porque «te haces una idea de cómo es alguien y puedes descartarle si no es la persona apropiada». Y, lo que es más importante, está garantizada la seguridad: una garantía de que, a menos que lo desees, los tres minutos no se convertirán en tres días o tres meses (o, Dios no lo quiera, años). El intercambio de teléfonos está prohibido. Después del café instantáneo y del té helado instantáneo viene la cita instantánea.

28. Véase Anushka Asthana, «I have only three minutes to get to know the love of my live», *Observer*, 26 de enero de 2003, pág. 9.

¿En dónde radica el atractivo de la «cita veloz» que, de la noche a la mañana, la ha convertido en un asombroso éxito comercial? Una respuesta podría ser la «supresión de los preliminares», pero es poco probable que se trate de la única. Mucho más importante parece ser «la campana gigante» que suena cada tres minutos y les deja a usted y a su pareja-por-tres-minutos sin otra opción que la de tirar por caminos distintos. Negociar *el comienzo* de la relación resulta, sin duda, un complejo proceso que requiere un coraje y unas habilidades de los que muchos pueden carecer (uno de los conversadores de Asthana se jactaba de que, en lugar de una cita mensual, su norma habitual, logró, en una sesión, «cuatro citas programadas para las semanas siguientes»), pero negociar la vía de *salida de* la relación tiende a ser un test sumamente traumático que pone a prueba, en última instancia, las capacidades espirituales; y, cuanto más prolongada la relación, más profundo el trauma. Simon Procter, el cerebro que está detrás de otra empresa de citas veloces, es clarividente y da en el clavo: «Si no te gustan, estás fuera al momento». El problema de la eliminación de residuos se ha solucionado antes de empezar.

Cabría alegar que, por otro lado, acordar una cita tras un mero intercambio de miradas y frases lapidarias de tres minutos de duración no deja de ser un negocio arriesgado. Lo sería si las relaciones que están a punto de iniciarse estuviesen destinadas a perdurar indefinidamente. Dispongo sólo de tres minutos «para llegar a conocer al amor de mi vida», reza el título del reportaje; ¿y qué clase de conocimiento puedes lograr antes de que suene la campana gigante? Por fortuna, el tipo de relación de pareja que acordarán entablar la mayoría de los clientes de las citas veloces es un contrato renegociado del «devuélvalo a la tienda», de una ITV a otro tipo, y el riesgo implicado en semejante relación resulta mucho menos angustio-

so. Se hacen cuidadosas apuestas compensatorias. Con unidades de destrucción de residuos en buen estado de funcionamiento y disponibles al instante, uno puede permitirse la velocidad.

La cita veloz no es sino una de las numerosas estratagemas que se ofrecen en el mercado de fácil manejo de las «relaciones humanas» (para ser más precisos, de sus sucedáneos fabricados en serie e inferiores, pero más baratos). Por ejemplo, los anuncios personales en línea, calculados para eliminar incluso esos tres minutos de exposición al riesgo de consecuencias a largo plazo de una imprudente elección espontánea. En palabras de Emma Taylor y Lorelei Sharkey: «Si tu vida amorosa es una cuenta bancaria, entonces el anuncio personal es tu cajero automático, que te proporciona el acceso fácil e instantáneo a lo que quieras (sexo ocasional, verdadero amor, un compañero de *bridge*) y cuando quieras».[29] Podrían haber añadido que, al usar un cajero automático, introduces la cantidad exacta que estás dispuesto a gastar y preparado para arriesgarte a perder. Así pues, la pérdida, aunque no resulta evitable por completo, se calculará de antemano y será, por tanto, menos dolorosa. Los miembros de la pareja no se quejarán de los costes ni de los fastidiosos sacrificios: al conocerse por medio de anuncios personales, los dos sabrán que son «ambos solteros, ambos están buscando», de modo que —señalan Taylor y Sharkey— «deciden conocerse, ¡y ya está!».

Barbara Ellen sopesa los pros y los contras de las emergentes «relaciones a distancia».[30] Sugiere que ofrecen la oportunidad de «hacer novillos emocionales». Podemos decir que, si se mantiene debidamente la larga distancia, las emociones que surgen inevitablemente en una relación —que, con todo lo que puedan tener de deseables y gratas, amenazan sin embargo con echar raíces y durar más de lo conveniente— se liberan mucho antes de arraigar, en periódicos arrebatos breves e intensos, anticipándose al desagradable momento de la destrucción de residuos a gran escala. De un acontecimiento decisivo, trágico, traumático y perturbador, repleto de acritud, la eliminación de residuos se transforma en una larga serie de acciones pequeñas y relativamente indoloras. Se rutiniza: los viajes habituales al vertedero resultan fáciles y nada dramáticos, casi rutinarios, toda vez que se ensayan de manera sistemática. Por consiguiente, «hacer novillos emocionales» en una «relación a distancia» supone una clara ventaja sobre la continua proximidad (apodada «presenteísmo»): los miembros de la pareja pueden «fumarse las partes pesadas (las peleas; escucharse mutuamente) y dedicarse a lo divertido (el sexo; charlar)».

29. Emma Taylor y Lorelei Sharkey, «Personal ads are for lonely hearts», *Guardian Weekend*, 19 de abril de 2003, pág. 50.

30. Barbara Ellen, «Being in a relationship is like being at the office...», *Observer Magazine*, 20 de abril de 2003, pág. 7.

Las relaciones de pareja entabladas al instante, consumidas con rapidez y desechadas a voluntad pueden tener, sin embargo, sus efectos secundarios, no menos dolorosos que el efecto de timidez que prometen anular las empresas de citas veloces. El espectro del vertedero nunca está lejos. Después de todo, la velocidad y los servicios de eliminación de residuos se hallan disponibles para ambos lados. Uno puede desembocar en la apurada situación descrita por Oliver James: emponzoñado por «la sensación constante de la falta de otros en tu vida, con sentimientos de vacío y soledad semejantes al luto». Puedes sentirte «siempre temeroso de que te dejen tus amantes y tus amigos». La condición diagnosticada aquí parece ser una consecuencia natural, lógica y racional de una vida salpicada de relaciones de pareja instantáneamente entabladas e instantáneamente rotas, pero James remite su causa a la «depresión dependiente», una dolencia médica y curable, orgánica o psíquica, y sugiere que «los orígenes de este problema residen con frecuencia en la infancia». «La insensibilidad» provocada por una «relación no empática con los cuidadores» durante la infancia «llega a incorporarse al cerebro como un conjunto de patrones eléctricos y niveles químicos».[31] Una explicación científica de este tenor puede librar de culpa al paciente y mitigar el grado de autocensura y autodesaprobación. Su otro efecto, sin embargo, es la absolución del modo de vida que convirtiera la condición llamada «depresión dependiente» en una aflicción tan común.

31. Véase Oliver James, «Constant craving», *Observer Magazine*, 19 de enero de 2003, pág. 71.

Enfrentarse a bocajarro a esa forma de vida, por no hablar de desafiarla y buscar y reunir fuerzas para reformarla, supondrá una larga empresa. No será una propuesta que muchos acepten con entusiasmo en nuestra cultura de la velocidad, la satisfacción instantánea y la inmediata destrucción de residuos. Estamos adiestrados para buscar y esperar soluciones más sencillas y respuestas más rápidas. Como en esa receta mágica ofrecida por el autor de una columna semanal dedicada al «Bienestar», que escribía bajo el seudónimo de «Doctor Descalzo»: «Basta con un entrenamiento de seis minutos» para «convertirte en el ángel más atractivo del edificio».[32] ¿Seis minutos de qué? De una manera particular de estar, minuciosamente descrita por el Doctor Descalzo, de «respirar con libertad y fluidez», de imaginarte «que aspiras la fuerza vital desde el suelo y a través de las plantas de los pies hasta el bajo vientre»...

«Cuatro citas programadas para las semanas siguientes», seis minutos de «aspirar la fuerza vital hasta el bajo vientre»... Dime cuáles son tus sueños y te diré lo que más añoras y cuáles son tus temores. Lo que todos parecemos temer, padezcamos o no «depresión dependiente», tanto a plena luz del día como atormentados por alucinaciones nocturnas, es el abandono, la exclusión, el que nos rechacen, nos den la bola negra, nos repudien, nos dejen, nos despojen de lo que somos, nos nieguen aquello que deseamos ser. Tememos que nos dejen solos, indefensos y desgraciados. Privados de compañía, de corazones que aman y de manos que ayudan. Tememos que se deshagan de nosotros: nuestro turno para la chatarrería. Lo que más echamos en falta es la certeza de que nada de esto sucederá, no a nosotros. Echamos en falta la exención de la amenaza de exención universal y omnipresente. Soñamos con la inmunidad contra los efluvios tóxicos de los basureros.

El terror a la exclusión emana de dos fuentes, aunque rara vez tenemos clara su naturaleza, y menos aún nos esmeramos en distinguir una de otra.

Existen los movimientos, cambios y derivas, aparentemente aleatorios, caprichosos y totalmente impredecibles, de lo que, a falta de un nombre más preciso, se da en llamar «fuerzas de la globalización». Transforman hasta lo irreconocible, y sin previo aviso, los familiares paisajes rurales y urbanos donde solíamos anclar nuestra seguridad duradera y fiable. Reorganizan a las personas y hacen estragos con sus identidades sociales. Pueden transformarnos, de un día para otro, en refugiados o en «emigrantes económicos». Pueden confiscarnos nuestros certificados de identidad o invalidar las identidades certificadas. Y nos recuerdan a diario que pueden hacerlo con impunidad: cuando vierten en el umbral de nuestras puertas a esas personas que ya han sido rechazadas, forzadas a salir corriendo para salvar sus vidas, o que luchan por sobrevivir lejos de casa, despojadas de su identidad y de su autoestima. Odiamos a esa gente porque sentimos que lo que están pasando delante de nuestras narices bien pudiera ser, y pronto, un ensayo general de nuestro propio destino. Intentando apartarlos de nuestra vista, congregándolos, encerrándolos en campamentos, deportándolos, deseamos exorcizar ese espectro. Eso es todo lo lejos que podemos llegar para ahuyentar esta clase de terror. Podemos quemar las «fuerzas de la globalización» sólo en efigie; diríase que el único medio del que disponemos para hacer que se evapore la ansiedad acumulada pasa por encender piras.

Sin embargo, en el humo no se desvanecerá toda la ansiedad: hay demasiada y las provisiones se reponen constantemente. Los residuos no quemados van pasando poco a poco a otro nivel: el de la política vital, donde se mezclan con temores similares que apestan a disolución de vínculos entre humanos y a desintegración de solidaridades grupales. Siguiendo los célebres hábitos del Búho de Minerva, no hay nada de lo que hablemos con mayor solemnidad o con más entusiasmo que de «redes» de «conexión» o «relaciones», solamente porque casi se ha deshecho en pedazos la «materia real»: las redes tupidas, las conexiones firmes y seguras, las relaciones hechas y derechas. Como descubrió recientemente Richard Sennett, en Silicon Valley, laboratorio de las tecnologías más punteras y avanzadilla de la versión actual del mundo feliz, la duración media del empleo en cualquier trabajo es de unos ocho meses;[33] y ésta es

32. Véase «Taking a stand», *Observer Magazine*, 19 de enero de 2003, pág. 73.

33. Véase Richard Sennett, «Flexibilité sur la ville», *Manière de Voir*, noviembre-diciembre de 2002, págs. 59-63.

la maravillosa vida envidiada y emulada con avidez por todo el planeta.

Es evidente que, en tales condiciones, resulta totalmente imposible pensar a largo plazo. Y allí donde no hay pensamiento a largo plazo ni expectativa de que «volvamos a vernos», es difícil que se dé un sentimiento de destino compartido, una sensación de hermandad, un deseo de adhesión, de estar hombro con hombro o de marchar acompasados. La solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces. Las relaciones destacan sobre todo por su fragilidad y superficialidad. Por volver a citar a Sennett: «La presencia puramente temporal en una empresa invita a la gente a mantener las distancias», a resistirse a cualquier implicación más íntima y a tener cuidado con los compromisos duraderos. Muchos de nosotros, tal vez la mayoría, no podemos estar seguros de cuánto tiempo permaneceremos donde ahora estamos ni de por cuánto tiempo se quedarán las personas con quienes compartimos el lugar e interactuamos. Si los vínculos actuales pueden disolverse en cualquier momento, parece estúpido invertir nuestro tiempo y nuestros recursos en reforzarlos, y dedicar un esfuerzo suplementario a preservarlos del deterioro.

Hablamos compulsivamente de redes e intentamos obsesivamente invocarlas (o al menos sus fantasmas) por medio de «citas veloces», anuncios personales y conjuros mágicos de «mensajeo», porque añoramos sobremanera las redes de seguridad que solían brindarnos en la práctica, con o sin nuestros esfuerzos, las auténticas redes de parientes, amigos y hermanos de destino. Los directorios del teléfono móvil representan la comunidad perdida y confiamos en que suplan la intimidad perdida; esperamos que carguen con un montón de expectativas que carecen de fuerzas para levantar, y menos aún sostener. Como observa Charles Handy: «Estas comunidades virtuales pueden resultar divertidas, pero se limitan a crear una ilusión de intimidad y un simulacro de comunidad». Son un pobre sustituto de «meter las rodillas bajo la mesa, ver la cara de la gente y mantener una auténtica conversación».[34] En un estudio

34. Charles Handy, *The Elephant and the Flea*, Hutchinson, 2001, pág. 204 (trad. cast.: *El elefante y la pulga: mirando hacia atrás hacia el futuro*, Madrid, Apóstrofe, 2002).

de exquisita perspicacia sobre las consecuencias culturales de la «era de la inseguridad», Andy Hargreaves escribe sobre las «series episódicas de pequeñas interacciones» que sustituyen cada vez más «las conversaciones y relaciones familiares prolongadas».[35] Cita la opinión de Clifford Stoll, según la cual, expuestos a «contactos que facilita» la tecnología electrónica, perdemos la capacidad de interactuar de manera espontánea con personas reales.[36]

De hecho, crece nuestro miedo a los contactos cara a cara. Tendemos a coger nuestro teléfono móvil y a apretar botones frenéticamente y a componer mensajes con el fin de evitar «convertirnos en rehenes del destino» y de escapar de las interacciones complejas, desordenadas e impredecibles —difíciles de interrumpir y de apearse de ellas— con esas «personas reales» físicamente presentes a nuestro alrededor. Cuanto más vastas (aunque más superficiales) nuestras comunidades ilusorias de citas de tres minutos y de mensajes telefónicos, más amedrentadora se revela la tarea de mantener unidas y compactas las auténticas.

Como siempre, los mercados de consumo están demasiado ansiosos como para ayudarnos a salir del apuro. Siguiendo el consejo de Stjepan Mestrovič,[37] Hargreaves sugiere que «se extraen las emociones de este mundo de relaciones en retroceso y privado de tiempo y se reinvierten en cosas consumibles. La publicidad asocia los automóviles con la pasión y el deseo, y los teléfonos móviles con la inspiración y el apetito sexual». Pero, por mucho que lo intenten los comerciantes, el ansia que prometen saciar no desaparecerá. Puede que los seres humanos se hayan reciclado en artículos de consumo, pero los bienes de consumo no pueden convertirse en humanos. No en las clases de seres humanos que inspiran nuestra desesperada búsqueda de raíces, parentesco, amistad y amor.

Hemos de admitir que los sustitutos consumibles tienen una ventaja sobre la «materia real». Prometen liberarnos de las tediosas

35. Andy Hargreaves, *Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity*, Open University Press, 2003, pág. 25 (trad. cast.: *Enseñar en la sociedad del conocimiento*, Barcelona, Octaedro, 2003).
36. Clifford Stoll, *Silicon Snakeoil*, Doubleday, 1995, pág. 58.
37. Stjepan Mestrovič, *Postemotional Society*, Sage, 1997.

tareas de la negociación interminable y el compromiso incómodo; juran poner punto final a la fastidiosa necesidad de autosacrificio y de concesiones, de llegar a arreglos con los demás, que cualquier vínculo íntimo y amoroso requerirá antes o después. Vienen con la oferta de que recuperaremos las pérdidas en caso de que nos resulten demasiado insoportables todas esas presiones. Sus vendedores garantizan asimismo la sustitución fácil y frecuente de los productos en el momento en que ya no nos sirvan, o en que aparezcan ante nuestros ojos otros artículos nuevos, mejorados y aún más seductores. En resumidas cuentas, los bienes de consumo encarnan una no-finalidad y una revocabilidad máximas de las elecciones y una máxima disponibilidad de los objetos escogidos. Y, lo que es más importante todavía, parecen otorgarnos el mando. Somos nosotros, los consumidores, quienes trazamos la línea entre lo útil y lo residual. Con los artículos de consumo como compañeros, podemos dejar de preocuparnos por acabar en el cubo de basura.

Los productos comerciales de consumo encarnan involuntariamente la paradoja suprema de la cultura de los residuos:

Primero, es el horroroso espectro de la desechabilidad —de la superfluidad, el abandono, el rechazo, la exclusión, el desperdicio— lo que nos mueve a buscar la seguridad en el abrazo humano.

Segundo, de esa expedición es de la que nos desviamos hacia los centros comerciales.

Tercero, es la propia desechabilidad, mágicamente reciclada de enfermedad terminal en terapia, lo que allí encontramos y lo que sentimos el impulso de llevarnos a casa y de guardar en el botiquín de primeros auxilios.

Consolados por nuestro nuevo conocimiento, nos sentamos a ver —absortos, encantados, hechizados, y transportados— la próxima entrega de *Gran Hermano*, *El rival más débil*, *Superviviente* o cualquiera que sea la última versión de «telerrealidad». Todas ellas nos cuentan la misma historia: que, salvo unos cuantos ganadores solitarios, nadie es realmente indispensable; que un ser humano les sirve a otros seres humanos únicamente en la medida en que pueda ser explotado en provecho de éstos; que el cubo de la basura, destino final de los excluidos, es la expectativa natural para aquellos

que ya no encajan o que ya no desean ser explotados de semejante forma; que supervivencia es el nombre del juego de la convivencia humana y que la apuesta máxima de la supervivencia consiste en sobrevivir a los demás. Estamos fascinados por lo que vemos, del mismo modo que Dalí o De Chirico deseaban fascinarnos con sus lienzos, cuando se afanaban por exhibir los contenidos más íntimos y recónditos de nuestras fantasías y temores subconscientes.

El primitivo Gran Hermano, aquel sobre el que escribiera George Orwell, presidía fábricas fordistas, cuarteles militares y una infinidad de otros panópticos grandes y pequeños, del tipo de los de Bentham y Foucault. Su único deseo estribaba en no dejar salir a nuestros antepasados y en devolver al rebaño la oveja descarriada. El Gran Hermano de los *reality shows* televisivos se preocupa exclusivamente de dejar fuera —y, una vez fuera, fuera para siempre— a los hombres y las mujeres sobrantes: los no aptos o menos aptos, los menos inteligentes o los menos entusiastas, los menos dotados y los menos ingeniosos.

Al viejo Gran Hermano le preocupaba la *inclusión*, la integración, disciplinar a las personas y mantenerlas ahí. La preocupación del nuevo Gran Hermano es la *exclusión*: detectar a las personas que «no encajan» en el lugar en el que están, desterrarlas de ese lugar y deportarlas «al sitio al que pertenecen» o, mejor aún, no permitir que se acerquen lo más mínimo. El nuevo Gran Hermano suministra a los oficiales de inmigración listas de personas a las que no deberían permitir entrar y a los banqueros la lista de la gente a la que no deberían dejar ingresar en la categoría de los solventes. Instruye a los guardias acerca de a quiénes deberían detener en la puerta y no permitirles que entren en la comunidad encerrada. Incita a los vigilantes vecinales a que identifiquen y pongan de patitas en la calle a merodeadores y holgazanes, forasteros fuera de lugar. Ofrece a los propietarios circuitos cerrados de televisión, para mantener alejados de la puerta a los indeseables. Es el santo patrón de todos los gorilas, tanto al servicio de un club nocturno como de un Ministerio del Interior.

Por supuesto, la noticia de la defunción del Gran Hermano a la antigua usanza supone, como ya señalara a las mil maravillas Mark Twain, una enorme exageración. Ambos Grandes Hermanos, el

viejo y el nuevo, se sientan juntos en las casetas de control de pasaportes de los aeropuertos, con la salvedad de que el nuevo examina escrupulosamente la documentación del viaje a la llegada, mientras que el viejo la examina, de manera más bien superficial, a la salida.

El viejo Gran Hermano sigue vivo y mejor equipado que nunca, si bien hoy se le encuentra preferentemente fuera de los límites permitidos, en las regiones marginadas del espacio social, tales como guetos urbanos, campamentos de refugiados o cárceles. Allí perdura la vieja tarea de no dejar salir a la gente y de volver a hacerles formar cada vez que rompen filas. Como lo era hace cien años, ese Gran Hermano es el santo patrón de todas las variedades de carceleros. Cabría decir que se trata de un importante papel, y un papel que, dado que se mantiene en el candelero y anunciado a bombo y platillo, suele estimarse más importante de lo que es en realidad. Sin embargo, hoy se trata de un papel secundario, derivado, suplementario con respecto al desempeñado por la nueva versión del Gran Hermano; su auténtica misión consiste en facilitar un poco la tarea del nuevo Gran Hermano. Los dos hermanos controlan y mantienen entre ellos la frontera entre el «dentro» y el «fuera». Sus respectivos campos de acción se coordinan bien, en función de la sensibilidad, porosidad y vulnerabilidad de las fronteras.

Juntos, abarcan la totalidad del universo social. Sólo cabe desplazarse del reino soberano de un Gran Hermano a la jurisdicción del otro; y una de las funciones del Gran Hermano a la antigua usanza consiste en hacernos ver la fastidiosa y repulsiva atención de su hermano menor como una salvación, una operación de socorrismo y la garantía de una existencia segura y venturosa. La crueldad inhumana del primero sostiene la duplicidad diabólica del segundo. Es decir, en tanto en cuanto la única elección ofrecida por el mundo, que tejemos a diario con nuestras actividades vitales y en el cual se tejen nuestras vidas, es la elección entre no salirse de la fila y el rechazo, entre la custodia del primero o del segundo de los dos Grandes Hermanos, que presiden conjuntamente el juego de la inclusión obligatoria y la exclusión forzosa.

A lo largo del siglo pasado, nuestros antepasados se resistieron a los temibles poderes del Gran Hermano, luchando por derribar

los muros, las alambradas y las atalayas, y soñando con caminar por las sendas de su propia elección a la hora elegida por ellos mismos. Parecen haber hecho realidad muchos de sus sueños, de suerte que muchos de sus descendientes se las arreglan para mantener a ese Gran Hermano que les vigilaba a una distancia segura de las sendas por las que caminan, pero sólo para caer bajo la atenta mirada del Gran Hermano en su segunda versión. En el umbral de un nuevo siglo, la gran pregunta a la que nosotros, sus descendientes, tendremos que encontrar respuesta es si la única elección al alcance de los seres humanos es la disyuntiva entre la primera versión del Gran Hermano o la segunda: si el juego de inclusión/exclusión es la única manera posible de conducir la vida humana en común y, por consiguiente, la única forma concebible que puede adoptar o de la que podemos dotar a nuestro mundo compartido.


Paidós